ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI NO 140

MUHAMMED B. ÖMER B. HÜSEYİN
FAHREDDÎN RÂZÎ
(544 - 606/1149 - 1209)

KELÂM'A GİRİŞ

[EL-MUHASSAL]

Çeviren

Prof. Dr. Hüseyin ATAY
Kelâm Kürsüsü Başkanı

KELÂM'A GİRİŞ

Fiyatı: 50.—

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - ANKARA . 1978

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Sayfa

Üçüncü Giriş

İKİNCİ BÖLÜM

Bilinenlerin Tasnifi

Sayfa

Sayfa

Sayfa

FAHREDDÎN RÂZÎNİN KELÂM İLMİNDEKİ YERİ

Fahreddîn Râzî Ebû Abdullâh Muhammed İbn Ömer İbn Hüseyin İbn Hasan İbn Ali, Rey şehrinde 543(-4) H./1148(-9) M. de doğmuş ve 606 H./1209 da Herat şehrinde ölmüştür.

O, İlmi Kelâm'da (Din Felsefesi) imam ve önder bir din filozofudur. Fahreddîn Râzî hakkında Türkçede önemli bir eser yoktur. Ansiklopedi ve bazı felsefe kitaplarında birkaç satırla yetinilmiştir. Arapçada oldukça çok kaynak varsa da en önemlisi son zamanda Dr. Muhammed Salih Zerkân'ın yazdığı "Fahreddîn el-Râzî ve Ârâuhu el-Kelâmiyye, el-Felsefiyye" adlı doktora tezi, 650 sayfa civarında iyi bir inceleme eseridir. Buna rağmen Fahreddîn Râzî, İslâm ilim dünyasında henüz üzerine eğinilmemiş veya yeni yeni incelenmeye başlanmış büyük bir şahsiyettir. Maalesef biz de bu yazımızda onu derinliğine incelemek niyetinde değiliz. Allah nasib ederse böyle bir çalışmayı ilerki yıllarda yapmayı düşünüyoruz. Fahreddîn Râzî, teşhis edebildiğimize göre İslâm sünnî felsefe ve kelâmında çok büyük rol oynamıştır. Bunları iki önemli noktada belirtmek istiyoruz.

1- Fahreddîn Râzî Aristo geleneğindeki felsefeyi hazmeden ve onu Kelâm'a ilk sokan kimsedir. Böylece Kelâmı Aristo geleneğindeki anlama göre felsefeleştirmiş ve diğer deyimle bu felsefeyi Kelâmlaştırmıştır. Bunun sonucu olarak felsefe ile Kelâm sünnîlerde birbiri ile birleşmiştir. Ancak bu birleşmeyi Kelâmın felsefeye olan itirazlarının meşrulaştırılmış şeklinde anlamamak ve onların kelâmlaştırıldığını yani onlara cevaplar verildiğini veya kelâma göre yoruma tabi tutulduğunu kabul etmek gerekir. Ve Fahreddîn Râzîden sonra onun yolu takip edilmiş, felsefe kelâm ilmi içinde ve onunla mezcedilmiş olarak okunmuş olup felsefe ayrı bir ekol ve müstakil bir cereyan ve sistem olarak okunmamıştır. Bu, felsefenin İslâm dünyasında gerilemeye ve sönmeye yüz tutmasına sebep olmuştur.

Öte yandan Suhreverdî ve Muhiddîn (ibn) Arabî felsefenin varlıkçılık yönünü tasavvuflaştırmıştır. Artık İbn Rüşd'den sonra bir felsefeci bulamıyoruz. İbn Rüşd'ün (ölümü 595H./1198 M.) Fahreddîn Râzî'nin (606 H./1209 M.) ve Şehabeddîn Suhreverdî (587 H./1191 M.)'nin devirlerinden sonra tam bir felsefeciye rastlamıyoruz. Felsefe heveslileri kelâmın içinde ve tasavvufa sızan kadarı ile yetinmek zorunda kalmışlardır. Bu durumda felsefî düşünce gelişmedi. Felsefenin ilk ve son doğuş ve gelişme nedeni bağımsız ve tam hürriyete sahip olmasıdır. Felsefe başkası için değil, kendisi için okunursa meyvesini verir. Yani felsefe, felsefe yapmak için okunur. Fahreddin Râzî, felsefeyi kelâma idmaç etmek sureti ile onu kelâma bağlı kılmış ve ilerlemesini önlemiştir. Kelâm ilk anda bundan istifade etmiş ise de sonradan fikri besleyecek kaynak olan felsefe kuruyunca, Kelâm da donmuş kalmıştır.

2- Fahreddîn Râzî felsefeyi kelâma sokmakla, kelâma Aristo geleneğine göre bir istikamet vermiştir. Bu durum islâm dünyasını etkilemiş ve bu akım ve metod diğerlerine hakim olmuş ve Eş'arî mezhebinin yayılmasına sebep olmuştur. Özellikle Mâturidî mezhebinin bir kenara itilişine ön ayak olmuş ve Mâturidî olduklarına inananları da tesiri altına almış ve Mâturidîlerin mezheplerine bağlılıkları sadece sözde kuru bir ikrar ve itiraftan ibaret kalmış, gerçekte ise okudukları ve okuttukları Fahreddîn Râzî sistemi olmuştur. Bunun için Mâturidîlerin en büyük kelâmcısı olan Ebu'l-Muîn Nesefî (ö. 508 H./1114 M.) den sonra onun yolunda ve sisteminde kimse yetişmemiştir ve onun "Tabsıretu'l-Edille"si ihmal edilmiştir. Onun metodu Aristo geleneğinden çok farklıdır. Bu günkü deyimle ona Semantik metot demek doğru olur. Hiç olmazsa bugünden itibaren onlara da önem verilmelidir. Tabsire'nin üzerinde müşterek bir çalışmayı da düşünüyoruz. Bu davranış İslâmda kelâmî sistemin tek bir yöntem uygulayan bir mezhebin metodik istikametinde yol almasına sebep olmuş, Kelâmın ve diğer deyimle serbest düşünce ve felsefenin gelişmesine fırsat vermemiştir.

Fahreddîn Râzî'nin Kelâm düşüncesindeki bu rolünü daha belirli bir açıklığa kavuşturmak hususunda bu rolün genellikle verildiği Gazâli hakkında da fikrimi ortaya koymak isterim. Gazâlî Fahreddîn Râzî'yi hazırlamıştır denebilir.

Gazâlî islam düşüncesinde büyük rol oynamıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz.

1- Gazâlî islamda bütün ilimleri tahsil etmiş ve her ilimde özellikle dört ana düşünce, sistem ve geleneğine nüfuz etmek sureti ile kendinden önce yetişmemiş bir düşünür ve âlim tipini ortaya koymuş ve bu noktada kendinden sonra gelenlere örnek olarak onları sıkıntıya sürüklemiştir. Bu dört ana düşünce ve geleneği ile 1), Fıkıh ve usulünü, 2), Kelâmı, 3), Felsefeyi, 4) Tasavvufu kastediyorum. Kuvvetli zekâsı ve tatmin olmayan öğrenme arzusuyla bu dört sahada herbirinin mütehassısı gibi söz sahibi olacak derecede kendini yetiştirmiştir. Kendisinden önce böyle bir genel kültürlü âlim tipini görmek çok zordur.

2- Gazâlî her bir sahadaki nüfuzunu sadece o sahada olan bilgisine değil, zıt ve karşıt sahadaki bilgisine de borçludur. Tasavvufu ele alırken onun hakkında verdiği hükümlerin geçerliliği fıkıhta ve usul'ül fıkıhtaki otoritesine bağlıdır. Fıkıhta bir otorite olan Gazâlî şeriat ve tasavvuf hakkında şöyle diyor denince, her ikisine de vâkıf biri olarak sözü daha geçerli olmuştur.

Gazâlî tasavvufçu olarak şeriat hakkında söz söylerken tasavvufçu olmasından dolayı değil, şeriatçı olduğundan ötürü şeriat hakkındaki sözü geçerli ve müessir olmuştur. Bunun tersi de öyledir. Kelâm ve felsefe hakkında sözleri de ayni durumu arzeder. Kelâm ve felsefenin aleyhinde olduğu zaman bir şeriatçı olarak sözü geçerli olmamış, Kelâmı ve felsefeyi bilen birisi olarak müessir olmuştur. Onun böyle geniş kültürlü olması başkalarını da özendirmiş ve böylesine ansiklopedik bilgin olma hevesi yayılmış, derinleşme ve ihtisaslaşma gitgide zayıflamıştır.

3- Gazâlî yalnız felsefenin aleyhinde değil, Kelâmın da aleyhindedir. Düşünceyi ve fikri en çok geliştiren ve konusu düşünce olan bu sahanın meşruluğunu zedelemiştir. Daha önce tek ihtisas sahibinin aleyhte bulunması ancak o ihtisas sahiplerince bilindiği halde, Gazâlî gibi meşhur ve halkın her tabakasına hitap eden bir zatın Kelâm ve felsefe düşmanlığı halka inmiş ve ona aşılanmıştır. Hâlâ dinî çevrelerde bu tutum yaygındır. Gazâlî böylece menfi yoldan düşüncenin temelinin ve onun muhtaç olduğu hürriyetin ve meşruluğunun kalkmasına sebeb olmuştur.

4- Gazâlî İslâmda ilimleri teraziye korken herbirinin hakkını gerçekte olduğu gibi vermekte yanılmış, tasavvufu ağır bastırmıştır. Yâni teraziyi tasavvufun lehine ağır getirmiş ve böylece ilimler arasındaki denge bozulmuştur. Dediğimiz gibi bunda şahsiyetinin rolü büyük olmuştur. Bu tutumunu ve fikrini yalnız felsefe ve kelâm aley-

hindeki sözleri ile değil, fıkıh, tefsir ve hadis hakkındaki sözleriyle de açıkça ifade etmiştir. Onlarda derinliğine okumaya ihtiyaç olmadığını belirtmiş ve derinliğine incelemeye gidilmememsine teşvik etmiştir.[1] Bu hususta şöyle der:

"Derinliğine inceleme yapmak için ömrünü bir ilme verme. İlimler çok ve ömür kısadır. Bu ilimler araç ve (başkalarına) giriş olup kendileri gaye değil, başkalarına vasıtadırlar. Arapçayı anlayacak kadar ve konuşacak kadar öğren. Kur'anın ve Hadis'in zor kelimelerini anlayacak kadar da arapçadaki zor kelimeleri öğren! Derinliğine gitmeyi bırak. Dilbilgisini (nahv) de Kur'an ve sünnetle ilgili olduğu derecede oku. Her ilmin özeti, ortası ve uzunu vardır. Hadis, Tefsir, Fıkıh ve Kelam'a ait olanlara işaret edeyim, diğerlerini ona kıyasla.

Tefsirde özet, Kur'anın bir misli kadar olandır ki Ali Vahidi Nisaburî'nin "el-Veciz" adlı eseri buna misaldir, orta olan da Kur-anın üç misli kadar olandır ki gene aynı zatın yazdığı el-Vasit'dir. Bunlardan uzun olana ihtiyaç yoktur ve omür de ona yetmez. Hadiste kısa olan Buharî ve Müslim olup onları bilen birinin yanında metinlerini düzgün okuyacak kadar okumak yeter. Bunda orta yol, Sahih hadis kitaplarındaki hadislere ihtiyaç halinde başvurmandır. Bunun dışında kalan mevzu, zayıf, isnad, tarihi vesaire gibi olanlar derinliğe gider. Fıkıhta Muzenî'nin Muhtasarı olan benim yazdığım "Özet", ortası da onun üç misli olandır ki yazdığım "el-Vasıt" olup uzunu da yazdığım "el-Basit" ve diğer uzun eserlerdir. Kelâm'dan maksat Ehli Sünnetin naklettiği inançları koruyacak kadar bilmektir. Bunu bu kitabın (İhya ulûmi'd-din) "Kavaîd el Akaid" bahsinde yazdım. Orta olan, ikiyüz sayfa kadar olan bir kitap olur ki, bunun için de "el-İktisad fil-İtikad" adlı eseri yazdım.

İşte Gazâlînin bu tutumundan sonra Fahreddîn Râzî geliyor, felsefe ile Kelâmı birleştiriyor, felsefeyi kelâma katarak kelâmın meşruluğundan felsefe konularını da okumak meşrulaşıyor, ancak felsefe şahsiyetini ve istiklâlini kaybettiği için bir ilerleme kaydedemiyor ve bu durum diğer tecrübî ilmleri de etkiliyor".

Fahreddîn Râzî'den sonraki islâm düşüncesini iyi anlayabilmek için Râzî'yi iyi anlamak gerekir. Maalesef Tefsiri Kebîrinden başka eserlerine şimdiye kadar önem verilmemiştir. Bunun dışında basılmış olan eserleri ciddî, ilmî bir incelemeye tâbi tutulmamıştır. O, imam ünvanına Kelâm ilmindeki nüfuzundan dolayı sahip olmuştur. Oysa Kelâmla ilgili el-Metâlibul Âliye, el-Mulahhas ve Nihaye-

1 İhyâ' Ulûmi'd-Dîn, I/58,59.

tu'l-Ukûl gibi önemli eserleri henüz basılmamıştır. Bu hususta onun eserlerini de imkânlarımız müsaade ettiği ölçüde ele almak niyetindeyiz. Ama şimdilik onun 1323'de basılmış olan "el-Muhassal" adlı eserini tahkik ettik, arapçasını on küsûr yazma nüshaya dayanarak ortaya koyduk. Sonra türkçeye de tercüme etmiş bulunuyoruz.

Fahreddin Râzî'nin kendinden sonra gelen kelâmcılara olan tesirine en açık iki misal ile yetinelim.

1- Muhassal'ın metni ile Kâdı Beyzâvî Abdullah b. Ömer (öl. 685 H. 1286 M.) in yazdığı "Tavâli ul-Envâr" adlı kelâm kitabı karşılaştırılırsa görülür ki Kâdı Beyzâvî bu eserinde sadece plân ve konu bakımından değil, ibare, tarif, ifade ve terimlerde de Muhassal'dan istifade ettiği ve arada büyük bir benzerliğin olduğu görülür. Yalnız Kâdı Beyzâvî Fahreddîn Râzî'den hiç söz etmemektedir. Kâdı Beyzâvî bazı meseleleri kitabına almadığı gibi, bazı meseleler de eklemiştir. Fakat "Tavâli ul-Envâr"ı "Matâlî ul-Enzâr" olarak şerheden İbn Mahmûd İsfahânî (öl. 745 H./1348 M.) Fahreddîn Râzî'ye "el-imâm" diyerek işaret etmektedir.[1]

2- Aynı şekilde kelâmda meşhur "el-Mevâkıf" kitabının yazarı Abdurrahman Adudiddin el-Îcî (öl. 756 H./1355) bu eserinde Fahreddîn Râzî'nin "el-Muhassal" adlı eserinden çok istifade ettiği ve öyle ki, cümleleri, misalleri aynen naklettiği küçük bir karşılaştırmadan anlaşılacak açıklıktadır. Adudiddin "el-Mevâkıf" adlı eserini, elbette sadece Fahreddîn Râzî'nin eserindeki ifade ve tartışmalara hasretmemiş, zamanına kadar yazılmış olan diğer Kelâmî eserlerden de istifade etmiştir. Böyle olmakla beraber, Fahreddîn Râzî'yi onda da bulmaktayız. Kelâmın mukayeseli bir şekilde okunması, fikirlerin gelişme tarihine ışık tutacağından çok yararlı olacaktır.[2]

1– Metin ve şerhi ve ayrıca kenarında Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürcânî'nin (Ö. 741–816 H./1340–1413 M.) haşiyesiyle birlikte ders kitabı olmak üzere Fatih dersiamlarından meşhur Atıf Efendi tarafından yazmaları incelenerek 1305 H./1887 M. de Istanbul'da basılmıştır.

2– "el-Mevâkıf" müteaddit defalar basılmıştır. En meşhur baskılarından biri 1311 H./1893 yılında üç cilt halinde basılmış olanıdır. Bu üç ciltte mevcut olan kitaplar:

1 el-Mevâkıf'ın metni,

2 Seyyid Şerif Cürcânî'nin (öl. 1413 M.) el-Mevakîf şerhi,

3 Hasan Çelebi (ö. 886 H./1448) b. Muhammed Şah el-Fenârî'nin Seyyid Şerifin şerhi üzerine hâşiyesi.

4 Abdülhakim Seyalkûtî el-Lâhurî (öl. 1060 H./1650) nin Seyyid Şerif'in şerhi üzerine haşiyesi vardır. Bu (3–4) haşiyeleri haşiye kısmında arka arkaya gelirler. Aralarındaki fark (sözü) anlamında olan kelime Hasan Çelebinin sağdan parantezi...) yoktur. Şeyalkûtî'nin haşıyesi iki parantez içindeki "kavluh=sözü"nden başlar.

5 Beyzâvî'nin eseri "Tevâli ul-envâr"ın şerhi olan İsbehânî'nin "Matalî ul-Enzâr" adlı eseri, 1. ci. cildin 7. ci sahifesinin kenarından başlar.

6 Nasîreddin Tûsî'nin eseri "el-Tecrîd"in şerhi olan Ali Kuşcu'nun "Şerh el-Tecrîd" adlı eseri ikinci cildin kenarındaki sayfadan başlar.

"el-Muhassal" kitabı adından da anlaşılacağı gibi bir hülâsadır. Bunun önemini, Fahreddîn Râzîden sonra gelen filozof ve ün yapmış düşünürlerin onu şerhetmeye ihtiyaç duymaları ve buna önem vermeleri açıkça göstermektedir. Şerhleri şunlardır:

1– Fahreddîn Râzînin talabesi Kutbuddin Ebu İshak İbrahim b. Ali Muhammed el-Sulemî, Nisaburda 618 H. (1221 M.) de, Tatarlar orasını istilâ ettikleri zaman onu da öldürmüşlerdi. El-Muhassal'ı şerhetmiş ve bu şerh eksik olup el-Muhassal'ın "el-Kısm el-Sâni fî Sıfât"ın altıncı meselesinde yâni 1323 H. de basılmış olan nüshasının 113. cü sayfası ortasına kadardır. Bu, 625 H. (1227 M.) yılında Kâtip Kazvinî'nin el yazısı ile olup İstanbul Ragıp Paşa Kütüphanesi 792 no da mevcuttur.

2– Abdul Hamid bin Hibetullah bin Muhammed bin Muhammed bin Ebil-Hadid (586–655 H./1190–1251 M.) "el-Muhassal" üzerine "tâlikat" yani notlar şeklinde bir şerhi vardır. İstanbul Üniversitesi kitaplığında 3297 no da arapça yazmalar içinde mevcut ise de imamete ait (1323 Mısır baskısı sayfa 176 da) el-Kısm el-Rabi'dan sonrası yoktur. Eser 373–464 varakları arasında bulunmaktadır. Bu mecmuadaki eserlerin sonucusunu teşkil eden bu yazma eser 870 H. de yazılmıştır. Sayfası 21 satırdır.

3– Ebû Abdullah Muhammed bin Muhammed bin Hasan Nasîreddin Tûsî (öl. –672 H. 1273 M.)[1] nin "Telhîs el-Muhassal" veya "Nakd el-Muhassal" adlı eseri ile "el-Muhassal"ı şerhetmiş olup 1323 H. de Mısır baskısında haşiye de beraber basılmıştır. Çok yazma nüshası vardır. En eski nüshası Topkapı Sarayında 3. Ahmet kitaplığında 1768 no da mevcut olup 669 H. tarihinde yazılmıştır. Müellifin nüshası olduğuna kaniim.

Tûsî'nin şerhinin bir özelliği vardır. Onun gördüğüm bütün yazma nüshalarında bu özellik mevcuttur.

Tûsî önce "el-Muhassal"ın metnini tam alır ve sonra onu şerheder. Kitabın sonuna kadar böyle devam eder, Bunun için Tûsî'nin şerhi "el-Muhassal"ın tam metnini veren ayrı bir yazma mahiyetindedir. Aslında şerhler aldıkları metinlerde en sağlam metin sayılırlar. Ama el-Muhassalın diğer şerhlerinde tam metin alınmıyor ve sadece bir söz başı alınıp hemen şerhe gidiliyor.

Bu özellik Tûsî'nin matbû nüshasında olmadığı için ayrıca işaret edilmesini faydalı saydım.

1 Dr. Muhammed Salih el-Zerkân, Fahreddîn el-Râzî, 93, Muhammed el-Şakir el-Kutubî, Vefât el-Vefâyât, I/519.

4– Ali bin Ömer bin Ali Kâtip Kazvinî (675 H./1276 M.) "el-Mufassal fî Şerh el-Muhassal"[1] adı altında yazdığı bir şerh vardır, basılmamıştır. İstanbul kütüphanelerinde müteaddit nüshaları bulunmaktadır. Râgıp Paşa 791 no daki nüsha 688 H./1289 M. de yazılmıştır. Bu şerhleri görmüş bulunuyorum ve onlara ara sıra müracaat ettim.

Bunların dışında başka şerhleri de vardır[1]. Hacı Halîfe onların bir kısmını Keşf el-Zunûn'da zikreder. İbn Teymiye'nin de "el-Muhassal"ı tenkit eden bir eseri vardır. Bunun İbn Teymiye'nin talebeleri tarafından Buharî şerife yazılan şerhin içine idmaç edilmek sureti ile düşmanları tarafından yok edilmekten kurtarılmış olduğunu ve Şam'da bulunduğunu merhum Muhammed Tanci bana anlattı. Böyle bir eser yazdığını İbn Teymiye'nin eserleri arasında görüyoruz. Henüz kendisini göremedim. Bu hususta şeyh Abdulaziz Abdullah bin el-Baz'a (Medinei münevverede) yazdım bir cevap alamadım.

Nasıreddin Tûsî'ye atfedilen bir yazmada (Topkapı Arapça 1461 (137a 137b), Fahreddin Râzî'nin eserlerinin listesi şöyle verilmektedir:

1– Nihâyet el-Ukûl fî Dirâyet el-Usûl,
2– Şerh el-İşârat,
3– El-Mebâhis el-Meşrıkıyye,
4– El-Mulahhas,
5– El-Berâhin el-Behaiye,
6– El-Erbain fî Usûl el-Dîn,
7– El-Mahsul fî İlmi-il-Usûl,
8– Ahkâm el-Kıyâs el-Şer'î,
9– El-Risâle el-Kemâliye,
10– Tâ'cîz el-Felâsife,
11– El-Sirr el-Mektûm,
12– El-Halk vel Ba's,
13– El-Maâlim,
14– El-Fusûl el-Hamse,

1 Ahmed bin Mustafa Taşköprü zâde, Miftâh el-Saade, I/318, Mısır, Kâmil Kâmil Bekri neşri.

15- Tesîs el-Takdis,
16- El-Cevher el-Ferd,
17- El-Tıb el-Kebîr,
18- Şerh Külliyet el-Kânûn,
19- El-Tefsîr el-Kebîr, (bu Mefâtih el-Gayb dır).
20- Esrâr el-Tenzîl ve Envâr el-Tevîl,
21- El-Hilâfiyât el-Sağira,
22- El-Hilâfiyât el-Kebîre,
23- Şerh el-Vecîz,
24- Lubâb el-İşârat,
25- El-Muhassal fî İlm el-Usûl,
26- El-Riyâd el-Mu'nika,
27- El-Muharrer fî Hakâik el-Nahv,
28- El-İhtiyârât el-Âlâiye,
29- İşâret el-Nizâm,
30- Muntasar el-Ahlak,
31- Oklîdis,
32- El-Hey'e,
33- Ismat el-Enbiyâ,
34- Nihâyet el-İcaz,
35- Risâlet fîl- Nefy el-Cihet,
36- Menâkıb el-Şâfii,
37- Ta'ziz el-Takdîr,
38- Kitâb fî el-Hayyiz vel-Ezel,
39- Şerh Sıkt el-Zend,
40- El-Âyât vel-Beyyinât,
41- Şerh el-Musâderat li Oklidis,
42- El-Mantık el-Kebîr,
43- Tetimmet el-Erbaîn,
44- El-Câmî el-Kebîr,

45- El-Câmi' el-Sağîr,
46- Şerh el-Necât,
47- Şerh el-İrşâd,
48- Şerh Uyûn el-Hikme,
49- El-Metâlib el-Âliye,
50- Kitâb fil-Remel,
51- Kitâb el-Firâse,
52- Câmi' el-Ulûm,
53- El-Berâhîn el-Muhdese,
54- Risâlet fî İsbât el-Mi'râc el-Cismanî.

Fahreddîn Râzî'nin kendine has bir anlatış üslûbu vardır. Öyle çala kalem, düz ve müteselsil yazmaz. Bir meseleyi ele alırken burada üç, beş, on veya birkaç mesele, yön veya cihet vardır, birincisi şudur, der, ve söze başlar. Birincinin içinde de aynı şekilde birkaç veya beş mesele vardır, onun birincisi de şudur der ve yazmaya başlar. Birinci bölümlemelerin içinde ikinci bölümlemelere ve ikinci bölümlemelerin içinde üçüncü ve dördüncü bölümlemelere kadar bir meseleyi inceler. Böylece meseleleri birbirinin içine sokar ve bunları anlamak zorlaşır. Meselâ "üçüncüsü" dediği zaman neyin ve hangi bölümlemenin üçüncüsü olduğunu anlamak için bütün problemi baştan dikkatle okumak ve izlemek lazımdır. Buna rağmen gene de hangisinin üçüncüsü olduğunu anlama zorluğu mevcuttur. Bazan bir bölümlemenin ikincisini veya dördüncününü üç veya beş sayfa sonra bulmak mümkündür. Okuyucuya bunu kolaylaştırmak için bölümlemelerde alfabetik harfler ve rakamlar kullanarak hangisi olduğunu kolayca bulmaya yardımcı olmaya çalıştık. Okuyucular elbette ayni problemle karşılaşacaklar ve buna dikkat ederlerse harflemenin ve rakamlamanın faydasını göreceklerdir. Belki kendileri de başka şekilde rakamlamayı düşünebilirler. Allah yardımcımız olsun. Yanılmayan sadece O'dur.

El-Muhassal'ın tetkikinde başvurduğumuz yazmaları kısaca tanıtmak istiyoruz. Yazmaların, kâğıdı, cilt ve mürekkep gibi pek teknik olan tavsiflerine, bu kadar yazması bulunan bir eser için, gerek görmüyoruz. Bu belki tek müshası bulunan yazma eserler için gerekli olabilir.

1- Ayasofya 2351 no da ki nüsha 616 H. (1219 M.) yılında yazılmış olup 104 yaprak yani 208 sayfa ve her sayfası da 18 satırdır. Buna "A" ile işaret ettik.

2- Mısırda, Dârul Kutub el-Mısrıyyede Ahmet Teymur'un kütüphanesinde 268 no da bulunur. 616 H. (1219 M.) de yazılmıştır. Buna "T" ile işaret ettik. 328 sayfadır.

3- İstanbul Carullah kütüphanesinde 1261 no da bulunan nüsha 621 H. (1224 M.) de yazılmış ve 75 yaprak (150 sayfa) ve her sayfası 23 satırdır. Buna "C" ile işaret ettik. Baş taraftaki sayfalarda kenar notları vardır.

4- Topkapı sarayı III. Ahmet no 3199 daki Tûsî'nin şerhi Telhîs el-Muhassal'ın sonunda 4 yaprak (8 sayfa) lık bir nüsha vardır ve 617 H. (1220 M.) de yazılan bu nüsha müstakil bir başlık taşıyor. Ancak bu nüsha, Ayasofyadaki nüshanın sonunu tamamlamakta ve Mısırda 1323 H. de basılmış bulunan ve bizim de kabul ettiğimiz diğer nüshaların sonuna kadar getirmektedir. Bu nüshaya "D" harfi ile işaret ettik. Bu nüshanın baş tarafında Tûsî'nin şerhi mevcuttur.

5- Fatih kütüphanesinde 2901 no da bulunan ve 680 H. (1281 M.) de yazılmış olan nüsha, 120b 172a sayfaları arasında olup sayfası 25 satırdır. Buna "F" harfi ile işaret ettik. Konyada Celâliye medresesinde yazılmıştır.

6- Kara Çelebî zâde kütüphanesinde 233 no da bulunan ve 718 H. (1318 M.) de yazılan bu eser 167 yaprak (234 sayfa) ve her sayfası 17 satır olup çok yerini güve yemiştir. (ق) ile gösterilmiştir.

7- Köprülü kütüphanesi 851 no da bulunan 664 H. (1265 M.) de Mısırda yazılmış olup 113 yaprak (226 sayfa) ve sayfası 19 satırdır. Buna "K=ك" harfi ile işaret ettik.

8- Lâleli kütüphanesinde 2152 no da bulunan ve 651 H. (1253 M.) de yazılan bu nüsha 137 yaprak (274 sayfa) tutmakta ve sayfası 23 satırdır. Buna "L" harfi ile işaret ettik.

9- Lâleli kütüphanesinde 2436 no da bulunan ve 716 H. (1316 M.) de yazılan bu nüsha 82 yaprak (164 sayfa) ve sayfası 29-30 satırdır. Buna "Lb" ile işaret ettik. Bunun kenarında notlar ve ilâve edilmiş kâğıtlarda izahlar vardır.

10- Atıf Efendi kütüphanesinde 1365 no da bulunan ve 881 H. (1476) M. de yazılan bu nüsha 145 yaprak (290 sayfa) ve sayfası 21 satırdır. Buna "ع" ayın ile işaret ettik.

11- Konyada Yusuf Ağa kütüphanesinde 5082/1 no da 84 yaprak olup (168 sayfa) sayfası 23 satırdır. Bu nüshanın yazma tarihi yoktur. Fakat Selçuklu devri olduğunu sanıyorum. Buna "Y" ile işaret ettik.

12- Topkapı sarayı III. Ahmet 1768 no da bulunan ve 669 H. de yazılmış olan Tûsî'nin şerhinin içindeki metin de bazı ifadelerin tashih ve tesbitinde kullanılmıştır. Bu 177 yaprak (354 sayfa) ve sayfası 23 satırdır. Buna "N" ile işaret ettik.

13- Ragıp Paşa 791 no da bulunan ve 688 H. de yazılmış olan Ali b. Ömer Kâtip Kazvinî'nin el-Mufassal fî Şerh el-Muhassal adlı eseri 250 yaprak (500 sayfa) ve sayfası 25 satırdır. Bu nüshaya metin tashihlerinde sad "ص" harfi ile işaret ettik.

14- 1323 H. de Mısır'da basılmış olan nüshanın da bir nüshaya dayandığını göz önüne alarak ve daha önemlisi her yazma bir nüsha olduğu halde bu basılmış nüsha yayınlanmış ve adedi çok olan bir nüsha durumunda olduğundan onu da bir nüsha kabul ettik ve ona "M" harfi ile işaret ettik .

El-Muhassal'ın yazma nüshalarının tetkiki neticesinde metin aralarındaki büyük farklardan başka üç önemli noktaya işaret etmek gerekmektedir:

1- Birinci sayfadaki önemli fark kitabın kime veya kimlere hitabederek veya sunularak yazıldığı meselesidir. Bu hususta yazmaları iki gurupta toplamak gerekmektedir:

a- Bu gurupta olanlara göre eserin bazı kimseler tarafından izhar olunan bir arzuya göre yazıldığıdır. Yahut ta zamanın müellifleri böyle bir ifade kullanarak ihtiyacı belirtmiş oluyorlar. Bunlar Ayasofya, Cârullah, Tûsî'nin şerhi ve matbu olan nüshalardır.

b- Sadrazam veya en azından vezir olan Kıvamiddin İzzul Melik el-Salih el-Âdil kıvâm el-Devle ve'd-dîn Nizam el-İslâm Amid el-Memâlik diye tavsif ettiği bir kimseye hitaben eseri kaleme almıştır. Bu nüshalar Teymur, Atıf, Köprülü, Karaçelebi, Lâleli ve Yusuf Ağa'dakilerdir.

2- İkinci önemli nokta eserin adının Fâtih, Karaçelebi ve Lâleli 2152 nüshalarına göre Envâr el-Kıvâmiye fî Esrâr el-Kelâmiye olduğu görülür.

Teymur, Köprülü, Lâleli 2436 no lu ve Yusuf Ağa nüshalarına göre ise "el-Muhassal" olduğu sabit oluyor. Geri kalan Ayasofya, Cârullah, Tûsî'nin şerhine ve matbu nüshalara göre ise bu iki isme de rastlanmamaktadır. Ama yazmaların ilk ünvan sayfalarında "el-Muhassal" istisnasız bulunmaktadır.

3- Matbû nüshanın 178. ci sayfasındaki "yoksa zaman imamı mâsumdan mahrum kalır" sözünden sonra bir iki kelime farkla Tey-

mur, Yusuf Ağa, Ayasofya, Lâleli 2152 ve Cârullah nüshaları son bulmaktadır. Fakat III. Ahmet "D" nüshası (yukarıda buna işaret ettik. Buradan başlıyor sonuna kadar), Fâtih, Lâleli 2436 nüshası, Karaçelebi, Tûsî'nin şerhindeki metin, matbu nüshadaki metin sonuna yani 182 ci sayfanın sonuna kadar devam etmektedir. Biz de arapça metni bu sonraki nüshalara göre tesbit ettik ve türkçeye tercüme ettik.

Sayfaların sağ veya sol kenarlarına önemli gördüğümüz yazma nüshaların sayfa numaralarını koyduk. Böylece o yazma nüshaya kolayca baş vurulmasını sağlamış oluyoruz. Bu eserin Arapçası da basılacaktır. Onda da aynı sayfa numaraları konacağı için bu tercüme ile aslını karşılaştırmaya yardımcı olacaktır. Arapça yazmalarda genellikle yapraklara numara konduğundan yaprağın birinci yüzüne (a) ikincisine (b) konur. Sayfa rakamlarının yanlarına konan bu harfler, sayfaların yüzlerini gösterir. Parantez içindeki harfler de yazma nüshanın bulunduğu kütüphaneyi gösterir. Yalnız Mısırdaki Teymur (T) nüshası sayfaların hepsini rakamla göstermiştir.

Bu eseri tercüme etmemin sebeplerinin başında Kelâm ilminin klâsik bir eseri olma niteliğini taşıması gelir. Kelâm ilminin ana kitapları arapça ile yazılagelmiştir. Şimdiye kadar kelâm ilmine ait eserler yazılmışsa da bunlar daha çok halkın ve biraz da aydın kimselerin bilgisine sunulmak ve onlara dinin inançlarına ait bilgiler vermek için kaleme alınmışlardır. Ama onlar Kelâm ilminin tarih boyunca yükselmiş olduğu seviyeyi ve içine aldığı felsefî konuları ve onlar üzerinde yürüttüğü felsefî münakaşaları gösteren Kelâm ilmine ait bir esere olan ihtiyacı karşılamamaktadır. Bu eser, kelâm ilminin tartışma sistemine ve bugün bile çok geçerli olan "Bilgi Teorisi" ve "varlık" felsefesiyle ilgili konulara yer verildiğini göstermeğe de hizmet edecek olan kelâm ilmine giriş mahiyetinde bir eserdir.

Yüce Allah başarıya ulaştırsın. 29 Nisan 1978

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

[YAZARIN ÖN SÖZÜ]

BİSMİLLAHİR RAHMANİRRAHÎM 120b (F)

(ACIYAN, ACIYICI OLAN ALLAH ADIYLA) 1b(C)

Yarabbi Fazlınla Kolaylaştır! 1b(A)

Övülme, tekliğinin yüceliği ile ilintiler (arazlar) ve cevherlere benzemekten yüce olan, herkesin sığınağı olmanın üstünlüğü ile kuruntu ve anıların bile ulaşabilmesinden kutsal, ezelîliğinin üstün olması ile gözler ve görenlerin karşısında olmaktan uzak olan, kudretinin olgunluğu ile benzeşlerin ve örneklerin desteklenmesinden müstağni olan, vicdanlara konan ve gönüllerde saklı bulunan hiç bir nesne, ilminden gizli kalmadığı derecede bilgin olan, öncekilerin görüşleri ve sonrakilerin düşünceleri büyüklüğünün ışıklarını incelerken batıp gömülecek derecede yüce olan Allah'a olsun

Büyük ve küçük günahlarda aracılığı kabul edilen, büyük ve küçük herkese gönderilen Muhammed'e ve onun yârına ve arkadaşlarına dua ve esenlik olsun.

Bundan böyle, bilginlerin ileri gelenlerinden ve filozofların önde bulunanlarından bir topluluk teferruatsız ve fazlalıksız olarak kural ve temel hükümlere şamil Kelâm ilminde kendilerine bir özet yazmamı istediler. Ben de onlara içindekini ancak düşünürlerin ileri gelenlerinin kavrayabileceği ve içinde önceki ve sonraki filozof ve kelâmcıların fikirlerini topladığım bu kitabı yazdım ve ona el-"Muhassal" adını verdim. Nakilde bulunurken sapmaktan beni korumasını, açıklamakta yardımıyla beni mutlu kılmasını yüce Allah'tan dilerim. 3T
Çünkü o, en iyi başarılı kılan ve yardım edendir.

Kelâm İlmi dört bölüme ayrılır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİRİNCİ GİRİŞ

Üç Giriştir

BAŞLANGIÇ BİLGİLERİ

Biz, bir gerçek kavradığımız zaman, ya, ona ne olumlu ve ne de olumsuz hiç bir hükümde bulunmadan, ne ise o olması bakımından, onu göz önüne getiririz, bu nesne tasavvur olur veya ona olumlu ya da olumsuzlukla hükmederiz, bu durumda o tasdik olur.

A. Tasavvurlara dair Konuşma (Bilmenin İmkânı)

Bana göre, tasavvurlarda hiç bir nesne iki bakımdan öğrenilemez.

a) Birincisi, istenilen nesne, eğer algılanmıyorsa, o nesnenin istenilmesi imkânsızdır. Zira, bir nesne algılanmıyorsa, elbette insan onu arzulamaz. Eğer şuurda varsa (algılanıyorsa) onu istemek imkânsızdır. Çünkü elde olanı elde etmek imkânsızdır. Eğer o nesne, bir bakımdan algılanıyor başka bir yönden algılanmıyor dersen, derim 2a(A)
ki, algılanan yön, algılanmıyandan ayrıdır. Birincisi, var olduğu için aranması imkânsız, ikincisi de mutlak surette algılanmadığından ötürü istenmesi mümkün değildir.

b. İkincisi, mahiyetin tanımlanması, dört şekilden biri ile olur. 1–Ya, kendisiyle, 2– Ya içinde bulunan nesnelerle, 3–Ya dışarda kalan nesnelerle, 4– veya içeride ve dışarda olan nesnelerin birleşimiyle tanımlanır,

1–Kendisiyle kendisini tanımlamak imkansızdır. Zira tanımla- 4T
nan tanımlayandan önce bilinmektedir. Biz bir nesneyi kendisi ile bilmiş olsak, kendisini bilmemiz, kendisini bilmemizden önce olur 2a(C)
ki, bu mümkün değildir.

2- Ama içinde bulunan nesnelerle tanımlanması da doğru olamaz. Çünkü, tanımlanması, ya içinde olan nesnelerin bütünü ile olur, bu doğru değildir. Çünkü kendisi, o bütünün aynısıdır. Onun için, o bütünle tanımlama bir nesneyi kendisi ile tanımlama olur ki, bu imkansızdır; veya mahiyeti birleşik olan bir nesnenin tanımı ancak cüzlerinin (hepsinin) tanımı ile olacağından, cüzlerinin bir kısmı ile (tanımlama) imkânsızdır. Eğer, mahiyetin bir cüzü, bütünü tanımlayacak olursa, bu cüz, mahiyetin bütün cüzlerini tanımlayacağından kendini de tanımlamış olur ki, bu doğru olamaz.

3- Ve (bu cüz) diğer cüzleri de tanımlamış olacaktır. Bu, bir nesnenin, kendisinin dışında kalan bir nesneyi tanımlamasını (yani yabancı bir nesne ile tanımlanmasını ve bu durum da kendinden başka olanı) gerektirir, ama bu üçüncü kısım da imkânsızdır. Çünkü çeşitli mahiyetler tek zorunlu bir nesnede birleşebilirler. Böyle olunca, dışarda kolan bir nitelik, nitelenenin mahiyetini tanımlamayı ifade etmez. Yalnız, nitelenmiş o nesnenin, başka biri olmayıp bu nesne olduğunun bilinmesi şart olur. Buna rağmen, bunu bilmek a) o nitelenmiş nesneyi tasarlamaya ve b) kendinden başka her nesneyi tasarlamaya dayanacağı için, bu da doğru sayılmaz. Birincisinden a) devir (kısırdöngü) gerekir. İkincisi b) ise, sonsuz olan bütün mahiyetlerin, tafsilatlı bir surette, bir anda tasarlanmasının önceliğini gerektirir.

121a 4- Dışarda ve içerde olan nesnelerin birleşmesiyle tanımlanma-
(F) sına gelince, geçen kısımların doğru olmaması, bunun da doğru ol-
5T madığını gerektirir.

Biz, insan oğlunun, melek ve ruhun mahiyetlerini tasarlamak istediğini görüyoruz, bu hususta fikrin nedir? denemez. Zira biz, bunun ya sözün (lâfzın) açıklanmasını istemedir veya tasarlanmış olanın varlığına delil istemektir ki, her ikisinin de tasdik sayılacağını söyleriz.

(BİLGİ KAYNAĞI)

Tenbih:

Artık sana belli olmuştur ki, insan, ancak a) duyumla algıla-
2b(A) dığı, b) veya acı ve tat gibi, nefsin yaratılışında bulduğu nesneyi, c) veyahut varlığı, birliği, çokluğu tasarlama gibi aklın seçik gördüğü d) ya da aklın veya kuruntunun (hayal) bu kısımlardan meydana getirdiği nesneleri tasarlayabilir. Bunların dışında kalanları şüphesiz kavrayamaz. İstatistik araştırma bunu gösterir.

Açıklama:

Tasavvurun kazanılan (kesbî) nesne olduğunu iddia edenler bile, hepsinin aynı şekilde olmadığında birleşmişlerdir. Yoksa devir (kısır döngü) veya zincirleme (teselsül) gerekir. Doğrusu, kazanılmaya muhtaç olmayan tasavvurlar vardır. Bundaki kaide şudur: Kazanılmaya muhtaç olmayan (gayrı mükteseb) bir tasdiğin dayandığı her tasavvur, kazanılmaya muhtaç olmamış bir tasavvurdur. Fakat kazanılmış bir tasdiğin dayandığı tasavvura gelince, bazan kazanılan ve bazan da kazanılmayan bir tasavvur olur. Kazananın (tanımın), kazanılanın (tanımlananın) aynı olmayacağında (alimler) birleştiler. Eğer, cüzlerinin bütünü ile (tanımlanmış) ise, o tam tanım (had), veya eşit cüzlerinin bir kısmı ile ise, o eksik tanım, ya da sadece (özünden) dışarda kalan bir nesne ile (tanımlanır) ise, bu, eksik çizim (resm), ya da tanım, özü bakımından içte bulunan ve dışta kalan (nitelik) den meydana geliyorsa, bu da tam (resm) çizimdir. 6T

Üç ek:

a) Kendisinden başkası meydana gelmeyen (yani başkasının bileşiminde bulunmayan) basit nesne tanımlanamaz ve kendisi ile tanım da yapılmaz. Başkasının birleşiminde bulunan bileşik, hem tanımlanır ve hem kendisi ile tanım da yapılabilir. Fakat, başkasının birleşiminde bulunmayan bir birleşik tanımlanır, ama kendisi ile tanım yapılamaz. Başkasının bileşiminde bulunan basit tanımlanamaz. Fakat kendisiyle tanım yapılabilir. Başkasının tanımında kullanılır. Bu kısımlardan kasdedilen tam tanımlardır.

b) Bir nesnenin tanımlanmasında, o nesnenin benzeri veya daha 2b(C)
kapalı olanı ile tanımlamaktan ve bir nesneyi kendisiyle, veya ister bir derece ister birkaç derecede olsun, ancak kendisiyle, bilinen bir nesne ile tanımlamaktan kaçınmak gerekir.

c) Daha geniş anlamda olan cüzü daha dar anlamda olandan önceye almak gerekir. Çünkü geniş anlamlı daha çok bilinir, daha çok bilinenin öne geçmesi daha uygundur.

B- Tasdiklere Dair Konuşma:

Tasdiklerin hepsinin apaçık (bedihî) olmadığı açıktır ve hepsi de nazarî değildir. Yoksa manasız olan kısırdöngü veya zincirleme gerekir. Doğrusu, kazanılmaya (iktisab) muhtaç olmayan bir nesnede son bulmak lazımdır. Bunlar da, a) güneşin aydınlatıcı olmasını

3a(A) ve ateşin sıcak olmasını bilmek gibi duyumlulardır. b) Veya herkesin kendi açlığını ve tokluğunu bilmesi gibi vicdanla ilgili şeylerdir ki, bunların (ilimden yana) faydası azdır. Zira bunlar ortak duygular değildir. (Yani birinin duyduğunu öteki duymaz). c) Yahut, olumlama (ispat) ve olumsuzluktan (nefy) her ikisi ne bir arada bulunur ve ne de ikisi birden bulunamamazlık eder gibi olan apaçık (bedihî) ilkelerdir, İşte burada bilginler dört guruba ayrılmışlardır.

[BİLGİNİN İMKÂNINI TARTIŞMA]

I- Birinci gurup, duyumla ilgili bilgileri ve (akılla bilinen) seçik bilgileri kabul edenler çoğunluktadır..

II- İkinci grup, yalnız duyumla ilgili bilgileri tenkit edenlerdir. Eflatun, Aristo, Batlamyus, Calinos duyuluların değil, sadece düşünülürlerin (ma'kulat) kesin olduklarını sandılar ve şu şekilde delil getirdiler. Duyumun hükmü, ya 1) cüz'îlerde veya 2) tümellerde (kullî) muteberdir. Cüz'îlerde ise kabul edilmemiştir. Zira onun hükmü yanlışlığa maruzdur. Durum böyle olunca, onun mücerred hükmü makbul sayılmamıştır.

7T 1- Birincinin açıklanması beş şekilde olur.

a) Birincisi, göz bazan küçük olanı büyük görür. Gece uzakta olan ateşin büyük görülmesi gibi, üzüm tanesi suda erik kadar büyük görülür. Yüzük halkasını göze yaklaştırdığımız zaman onu bilezik kadar görürüz. Bazan da, uzak şeylerde olduğu gibi büyük olanı küçük olarak kavrarız. İki gözden birini kapatıp ta aya baktığımız zaman iki tane ay gördüğümüz gibi, bazan da bir nesneyi iki olarak kavrarız. Şaşıların durumu da bunun gibidir. Nitekim, ay doğduğu zaman, suya baktığımız vakit, suda bir ay ve gökte başka bir ay görürüz. Bazan bir çok şeyi bir olarak görürüz. Mesela değirmen taşının
121b (F) 8T merkezinden çemberine doğru birbirine yakın çeşitli renklerde çizgiler çizecek olsak ve süratle döndüğü zaman, sanki bütün renklerden karışmış bir renk görmüş oluruz.

3b(A) Bazan da yok olanı meselâ, serabı veya eli hafif olanın ve gözboyacının göstermiş oldukları nesneleri var gibi görürüz. Gökten yere düşen bir damlayı doğru bir çizgi ve süratle döndürülen bir közü (kor parçasını) daire gibi görürüz. Meselâ gölgeyi hareketli olduğu halde durgun ve gemide olan kimseyi durgun olduğu halde harketli gibi görürüz. Gemideki kimse, durgun olan sahili hareketli ve hareketli

gemiyi durgun gibi görür. Bir yöne doğru hareket edenin aksi yöne doğru hareket ettiğini görürüz. Bir yöne doğru hareket eden, altında bir bulut görmüşse, yıldızın o yöne doğru hareket ettiğini görür, 3a(C) aslında yıldız o yönün aksine hareket etmektedir.

Bazan ay'ı buluta doğru gidiyormuş gibi görürüz, oysa aksi yönde gitmektedir, aslında bulut ona doğru yürüyordu. Bazan da doğru olanı meselâ, nehirlerin kıyılarında bulunan ağaçları ters görürüz. Aynaya baktığımız zaman, aynanın değişik şekillerine göre yüzü geniş ve eğri görürüz.

İşte bütün bunların hepsi duyumun yanıldığını gösterir.

b) İkincisi, duyu devamlı olduğu takdirde bir nesneye, olduğunun hilafına hükmeder. Çünkü, duyu, şey ile onun benzeri arasında fark bulmaz. Bundan dolayı, şey ile benzeri arasında benzerlik meydana gelir. Benzerlerin ardarda gelmesinden, duyu, öyle olmadığı halde, tek devamlı bir şey olduğunu zanneder.

Ehl-i Sünnete göre renkler bakî olmayıp Allah onları zaman 9T zaman yeniler. Oysa göz bir rengin devamlı varlığına hükmeder. Bu ihtimale göre cisimlerin devamlı olarak kalmadıkları, ancak Allah Tealanın onları birbiri ardınca yarattığını söylemek ihtimal dahilinde olur. İşte bunlar birbiri ardınca gelen benzeşenler olduklarından, duyu onları tek şey zanneder. Nazzam'ın, sözünden bu mezhebde olduğu anlaşılmaktadır. Böylece duyumun devamlılığa dair verdiği hüküm makbul sayılmaz.

c) Üçüncüsü, uyuyan, uykuda bir şey görür ve onun varlığına kesinlikle hükmedebilir. Uyanınca, o kesin hükmün batıl olduğunu anlar. Bu böyle olunca, uyanıklık halinde gördüğümüz nesnenin yalan olacağı ortaya çıkan üçüncü bir durum niçin olmasın?

d) Dördüncüsü, birsamlı (sanrılı) kimse dışarda var olmayan 4a(A) bir takım nesneler düşünür, onları dışarda görür, varlıklarına hükmeder ve onlardan korkusundan bağırır. Bu, insana, dışarda var olmıyan bir nesneyi var görecek bir durumun arız olacağını gösterir. Durum böyle olunca, sıhhatli kimselerin de gördüklerinde, bunların olabileceği niçin mümkün olmasın?

Eğer, bu durumu gerektiren hastalıktır, sıhhatlide bulunmaz denecek olursa, bir sebebin yok olmasıyla hükmün yokluğu gerekmez derim. Doğrusu ihtimal, yalan olan hayalin sebeplerini sayıp sonra onların yokluğunu açıklamakla defedilir. Sonra sebeplerin yok olmasiyle, neticenin varlığının ve bekâsının mümkün olmayacağı

10T anlatılır. Ama bu öncüllerden hiç biri iyi bir incelemeden başka şekilde ispat edilemez. Eğer, bu mümkün olsaydı, bu delilleri bilmeden duyulur nesnelerde her hangi bir şeyin varlığına hükmetmenin doğru olmaması gerekdi. İşte bu da, sırf duyunun vereceği hükmün doğru olmadığını gösterir.

e) Beşincisi, kar'ın çok beyaz olduğunu görürüz. Sonra ona dikkatli bakacak olursak, küçük donmuş cüzlerden meydana geldiğini farkederiz. Bu cüzlerden her biri renksiz şeffaftır. Kar'ın kendisi renksizdir. Bununla beraber onu beyaz renkte görürüz.

Kimse, bunun, donmuş cüzlerin bir kısmının satıhlarından ışı-
3b(C) ğın diğer bir kısmına aksetmesi olduğunu söylemez. Çünkü, biz bunun gayemizi tenkit edemiyeceğini söyleriz. Zira, bu anlatılan, aslında beyaz olmıyan kar'ın beyaz görülmesinin nedenini açıklar. Biz de ancak bunu anlatmağa çalıştık.

4b(A) Döğülmüş camı da beyaz görürüz. Oysa, cüzlerinden her biri renksiz olup şeffaftır. Aralarında tabii bir nitelik meydana gelmedi. Zira, bu cüzler kuru ve katıdır, aralarında etki (fiil) ve etkilenme
122a (infial) hasıl olmamıştır. Doğrusu, kalın şeffaf camın yarık yerini
(F) beyaz görürüz. Oysa o yarıkta sıkışmış havadan başka bir şey yoktur,
11T Hava da renksizdir, cam da renksizdir. Artık öğrendik ki bir şey aslında renkli olmadığı halde, biz onu renkli görebiliyoruz.

Bu durumda duyunun verdiği hükmün bazan batıl ve bazan hak olduğu ortaya çıkıyor. Durum böyle olunca, sırf duyunun hükmüne güvenmek doğru değildir. Zira itham edilenin şahitliği makbul değildir. Onun üstünde, onun yanlışını doğrusundan ayıran başka bir hakime ihtiyaç vardır. Bu duruma göre duyu ilk hakim değildir. Anlatmak istediğimiz de budur.

2- Tümellere (külliyata) gelince, şüphesiz duyu bunlarda cari değildir. Duyu ancak bu bütünü ve şu cüzü duyabilir. Ama büyüklük niteliği duyu ile kavranılmaz.

Bu niteliğin kavranıldığı farz edilmiş olsa, kavranılmış olanın bu bütünün şu cüzden daha büyük olmasıdır. Her ne kadar varlık âleminde bütünlerden ve cüzlerden var olan her şey kavranmış olsa bile, her bütünün kendi cüzünden daha büyük olmasını duyu kavrıyamaz. Çünkü, "bütün şudur" veya "şu değildir", dediğimiz zaman yalnız, o mahiyetten dış varlıkta mevcut olan her nesneyi kasdetmiş değiliz, fakat herhangi bir bütün, dışarda bulunacak olsa, o mahiyetin fertlerinden bir fert olduğu doğru olur. İşte, bu, duyu

ile algılanamaz. Böylece duyunun, tümelleri vermekte bir yardımı olmadığı ortaya çıkar.

III- Üçüncü grup. Duyuya ait bilgileri kabul edip bedihî (aklî) bilgileri tenkit ederler. Bunlar, aklî bilgilerin duyum bilgilerinden meydana geldiğini ileri sürdüler. Bundan ötürü, "bir duyu yitiren 12T
bir bilim yitirmiştir" dediler. Anadan doğma kör ve iktidarsız buna misâldir. Asıl olan, fer'i olandan daha kuvvetlidir. Bedihî (aklî) bilgilerin zayıflığına beş türlü delil getirilir.

I- BİRİNCİ DELİL

Aklî bilgilerin en açığı "bir şey ya vardır ya yoktur" önermesi-
5a(A) dir. İmdi bu önerme kesinlik ifade eden bir önerme değildir. Önceli bilgilerin (evveliyat-apriori) en kuvvetlisi kesin olmayınca, en zayıfı hakkında ne düşünülebilir? İlkinin, en kesin olanın açıklanması yapılırken aklî bilgilere dayananların bunu ispat hususunda dört misal zikrettiklerini görüyoruz.

1) **Birinci misal**, olmusuzluk ile olumluluk ne birleşebilir ve ne de ikisi birden ortadan kalkar.

2) **İkinci misal**, bütün cüzden büyüktür.

3) **Üçüncü misal**, bir nesneye eşit olan nesneler eşittir.

4) **Dördüncü misal**, bir cisim bir anda iki yerde bulunamaz. Bu son üçünün birinciden meydana geldiğini görüyoruz.

Ama "bütünün cüzden büyük olduğu" sözümüze gelince, çünkü bütün parçasından fazla olmasaydı, diğer bir cüzün varlığı ile
4a(C) yokluğu aynı olmuş olurdu, bu durumda o diğer cüzün hem var ve hem yok olması beraberce bulunurdu.

"Bir nesneye eşit olan nesneler eşittir" sözümüze gelince, eğer böyle olmasaydı, siyaha eşit olduğu hükmü verilen "A"nın mutlaka siyah olması gerekirdi. Fakat, A'ya siyah olmayan bir nesneye eşit olmakla hükmedildiği takdirde, siyah olmaması gerekir. Eğer A her
13T ikisine eşit olursa, A'nın kendisinin hem siyah olması ve hem de siyah olmaması gerekir ki, bu durumda olumluluk ve olumsuzluk bir arada bulunmuş olur.

"Bir cisim bir anda iki ayrı yerde birlikte bulunamaz" sözümüze gelince, çünkü böyle olması mümkün olsaydı, iki ayrı yerde bulunan bir cisim iki yerde bulunan iki cisimden ayırdedilemezdi. Bu durumda başka bir cismin varlığı yokluğundan farkedilmez. O zaman, bir anda hem var ve hem yok olduğuna hükmedilmiş olur.

Her düşünen bu üç önermenin doğruluğunu zikrettiğimiz bu 5b(A)
ince delil aklına gelmeden açıkça bilir, denemez. Çünkü, biz deriz ki, bu önermelere düşünürlerin verdikleri hükmün, zikrettiğimiz delile bağlı olduğunu kabul etmeyiz. Bundan dolayı derler ki, eğer bütün, parçasından büyük olmazsa, diğer parçaların hiç birinin tesiri olmaz. Eğer bir şey iki değişik şeye eşit olsa, o zaman o bir kendine aykırı [kendinden başkası] olur. Bu, zikrettiğimiz delile işarettir. Evet, bazan özetlediğimiz şekilde bu delili ifade edememiş olurlar. Fakat, manası zihinlerinde ve akıllarında yerleşik olduğundan sözle ifadeye bakılmaz.

Açık (bedîhi) bilgilerin en açığının "olumlukla olumsuzluk ne birleşebilirler ne de (ikisi) kalkabilir" sözümüzün olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak bunun bir kaç yönden kesin olmadığını söyledik.

1- **Birinci itiraz** Bu hüküm "yokluğun aslını" tasarlamaya bağlı- 122b
dır. İnsanlar bunda şaşkına döndüler. Zira tasarlanan nesne, başkasın- (F)
dan mutlaka ayrılık göstermelidir. Başkasından ayrılabilen bizzat özdeşmiştir. Kendisinde özdeşenin kendinde bir sübutluğu vardır. Öyle ise, her tasarlanabilen nesnenin bir sübutu vardır. Ama sübutu olmayan nesne tasarlanamaz. Buna göre yok'un sübutu olmadığından tasarlanamaz. Yukardaki hüküm, bu tasarlamaya dayanırsa ve bu tasarlama da imkânsız ise, adı geçen hüküm de imkânsız olur. Buna karşı, tasarlanan yok'un zihin'de bir sübutu olduğu söylenemez. Çünkü, "yok'un tasarlanamıyacağı" sözümüz, yok'un tasarlanamıyacağına bir hükümdür. Oysa, bir nesneye hüküm vermek, hükmedilenin tasarlanabileceği sonucunu verir. Eğer yok tasarlanamaz olsaydı, ta-
sarlanamıyacağına hükmetmek imkânsız olurdu. 6(a)A

Öncekine cevabımız şudur: Zihinde var olan (sabit olan) mutlak var olanın kısımlarından biridir. Tartışma, mutlak var olanın karşıtında olan tasavvur hakkındadır. Bu karşıtın her hangi bir şekilde var olması imkânsızdır. İmkânsız olmasaydı, mutlak var olanın içine girerdi. Bu durumda var olanın (Kasîmi) karşıt eşi değil, ondan bir parça olurdu.

Sonrakine cevap ise, anlatılan yok'un tasarlanamıyacağına dair 4b(C)
olan delilimize cevap olmaz, doğrusu bu, daha baştan yok'un tasar- 15T
lanabileceğine delil ileri sürmektir. Bu tek bir meselede kesin iki delilin çatışmasını gerektirir. İşte bu, apaçıklıkların tenkidinde kullanılan delillerden biridir.

2- **İkici itiraz** Yokluğun tasarlanabileceğini kabul etsek, fakat olumluluk ve olumsuzluk birleşmez" sözümüz yokluğun varlık-

tan ayırdedilmesini sonuçlandırır. Yokluğun varlıktan ayırdedilmesi, yokluk adı verilen nesnenin, varlıktan ayırdedilen bir hüviyeti olmasını gerektirir. Bu imkânsızdır. Çünkü aklın işaret ettiği her hüviyeti akıl kaldırabilir, yoksa karşıtı bulunmaz ve dolayısıyla yokluğun karşıtının bulunmaması lâzım gelir ve varlığı olumsuz kılmak (nefy) gerekir ki bu imkânsızdır. Böylece, yokluk adı verilen hüviyetin kalkması ma'kuldür, ama bu hüviyetin kalkması (nefy) özel bir kalkmadır. Bu suretle mutlak yokluğun içine girerek yokluğun karşıt eşi (kasîmi) kendisinden bir parça olur. Bu ise çelişiktir.

3– **Üçüncü itiraz** Ayırdedilmeyi kabul etsek bile, fakat a) Olumsuzluk ve olumluluktan maksat, bir nesnenin kendi yönünden yokluğu veya kendi yönünden sabit olmasıdır. Meselâ, siyahlık ya vardır
6b(A) veya var değildir. b) Bazan bunlardan (olumluluk ve olumsuzluk) maksat, bir nesnenin diğer nesnede sabit olması veya olmaması olur. Meselâ, cisim ya A– siyahtır veya B– siyah değildir.

A– BİRİNCİSİNE GELİNCE; zorunlu olarak bilinen şudur: "Siyahlık ya vardır veya yoktur" sözümüzün tasdiki, ancak a) "siyahlık vardır ve siyahlık yoktur" sözümüzün kavramını tasarladıktan sonra mümkündür. Bunların hiç biri doğru değildir.

a) Birincisi, çünkü biz "siyahlık vardır" deyince, siyahlık oluşu, var oluşunun ya aynıdır veya değildir. Eğer birincisi (siyahlık var oluşunun aynı) ise, "siyahlık vardır" sözümüz, "siyahlık siyahlıktır" sözümüz ile "var vardır" sözümüz hükmündedir. Oysa böyle olmadığı bilinmektedir. Zira bu sonuncusu saçmadır. öyle ise Birincisi (yani siyahlık vardır) bir mana ifade eder.

İkincisi (siyahlık kendisinin aynı değil) ise, bu da iki yönden doğru değildir.

Bunlardan biri, varlık, siyahlıkta var ise, siyahlık bizatihi var değildir, yoksa, tekrar siyahlık hakkında konuşmağa dönüşülür. Ve bir nesne bir yönden iki defa var olmuş olur. Durum böyle olunca, varlık var olmayan bir nesne ile var olmuş bulunur. Fakat varlık var olan bir niteliktir. Yoksa, var ile yok arasında vasıtanın (üçüncü hal) sabit olması gerekir ki, onu inkâr edersiniz. Bu durumda var olan nitelik yok bir yere konmuş olur. Bu ise anlamsızdır. Zira öyle olsaydı, bu renklerin ve hareketlerin bulundukları mahallin olmaması mümkün olurdu. Bu, cisimlerin varlığından şüphelenmeyi ve kuşkuyu gerektirir ki, bu tam safsatadır.

Bunların ikincisi varlık mahiyete aykırı ise, "siyahlık" sözümüzle adlanan nesne "var" olan sözümüzle ad verilen nesneden ayrıdır.

Siyahlığın kendisi vardır manasında "siyahlık vardır" dediğimiz zaman, bu iki nesnenin birliğine hüküm olur. İşte bu (iki nesneye bir deme) imkansızdır. 123a (F) 7a(A)

Eğer, "siyahlık vardır" sözümüzden maksat, siyahlık denilen nesne varlık denilen nesne olmadığı, tersine siyahlık var olmakla nitelenmiş olmasının kasdedildiği ileri sürülürse, bu durumda tartışmanın "varlıkla nitelenmiş" olan nesneye intikal edeceğini söyleriz. Öyle ise a) ya "Siyahlık" denilen "nesnenin" varlıkla nitelenmiş olan "nesne"nin kendisi olur ve bu durumda "siyahlık varlıkla nitelenmiştir" sözümüz "siyahlık siyahlıktır" sözümüz gibi olur. b) Veya ona aykırı olur ve bu durumda da siyahlığın varlıkla nitelendiğine hüküm vermek, ikinin bir olduğuna hükmetmek olur. Ancak, siyahlığın varlıkla nitelenmesinden maksat, bu "nitelenmiş olmakla" nitelenmesi olduğu söylenebilir. Bu durumda bu ikinci "nitelenmiş olmak" hususunda tekrar bölmeye gidilir. Bu, ya zincirleme gider, ki bu imkânsızdır. Veya "nitelenmiş olma"nın kalkmasını gerektirir. Böylece, mahiyet, var olmamak şartıyle, "siyahlık vardır" sözü saçma olmuş olur. 17T 5a(C)

b) "Siyahlık yoktur" sözümüze gelince, siyahlığın varlığı, siyah olmanın aynı ise, "siyahlık yoktur" sözümüz "siyahlık siyahlık değildir" ve "var var değildir" sözümüz hükmündedir. Bunun çelişik olduğu bellidir. 18T

Eğer, varlığı kendi üzerine zaittir diyecek olsak, zorluk üç yönden ortaya çıkar.

a) Birincisi, mevcut bir nitelik olan varlığın, yok olan mahiyetle var olması gerekir ki bu imkânsızdır.

b) İkincisi, varlığı, siyahlığın mahiyetinden sıyırmak (selbetmek), mesele siyahlık başkasından ayırdedilmediği sürece imkânsız dır. Başkasından ayırdedilen her nesnenin kendine göre bir özdeşliği (taayyün) vardır. Kendine göre bir özdeşliği olanın, kendine göre sübutu vardır. Siyahlığa gelince, sabit olmayı ancak, kendisine göre sabit olmadıkça, ondan sıyırmak mümkün eğildir. Çünkü bu durumda varlığı ondan soyup atmak için, varlığının hasıl olması 76(A)
şart koşulmuş olur. Bu çelişiktir.

Eğer varlık kendisinden soyulan nesnenin, zihinde var olduğu söylenirse, zihinde var olduğu zaman, mutlak varlığın ondan soyulması imkânsız olur, derim. Çünkü, zihinde var olan, mutlak varlıktan bir parçadır. Zihinde var olana "vardır" denebilir ve bu durum-

da ona "var değildir" denemez. Buradaki sözümüz, Özel varlığa
karşıt olana dair değil, mutlak varlığa karşıt olana dairdir.

c) Üçüncüsü, yok meselesinde, mahiyetin varlıksız olamıya-
cağını yokun hiç bir şey olmadığına delil getireceğiz. Bu duruma
göre mahiyete, yoklukla hükmetmek imkânsızdır. Böylece, "siyahlık
vardır", "siyahlık yoktur" sözlerimizin ele alınır bir kavramı yoktur.
Bu böyle olunca "siyahlık"ya vardır veya yoktur sözümüzün de ele
19T alınır bir kavramı olmaz. Öyle ise, bunun tasdik edilmesinin apaçık
olması şöyle dursun, onun tasdik edilmesi imkânsız olur.

B) – İKİNCİSİNE GELİNCE: bu, "cisim ya siyah olur veya ol-
maz" sözümüzdür. Bu hususta "cisim siyahtır ve cisim siyah değildir",
5b(C) sözün manası tasarlanmadıktan sonra bir hüküm vermenin imkân-
sız olduğunun açık bulunduğunu söyleyeceğiz.

"Cisim siyahtır" demenin iki yönden imkânsız olduğunu or-
taya koyabiliriz. Birincisi, iki nesnenin birliğine hükmedilmesidir.
Yukarıda açıklandığına göre, bu doğru değildir. Diğeri, cismin si-
yahlıkla nitelenmesi ya (1) yok olan bir niteliktir veya (2) sabit olan
bir niteliktir. (1). Birincisi imkânsızdır, çünkü bu olumsuz bir ni-
telik olan nitelenmemiş olanın karşıt halidir (nakız). Çünkü yok'a
yüklem kılınmıştır. Olumsuzun çeliti (nakız) olumlu olmadır. Öyle
ise nitelenilmek yok olmayan bir nesnedir. (2) Sabit olan bir durum
123b olması da imkânsızdır. Zira bu durumda, ya cismin ve siyahlığın
(F) varlığının aynı olur veya ikisine de aykırı olur. Aynı olması düşü-
8a(A) nülemez. Bunun sebebi şudur: Cismin varlığını ve siyahlığın varlı-
ğını düşünen herkes, cismin siyahlıkla nitelenebileceğini düşünemez.
İkincisi olan, ikisine aykırı olması, da yanlıştır. Zira cismin siyahlıkla
20T nitelenmesi artık (zait) bir nitelik ise, cismin bu nitelikle nitelenmiş
olması onun üzerine artık olur ki, bu ise imkânsızdır. Bu zincirle-
meye götürür. Böylece bir şeyin başkası ile nitelenmiş olması düşü-
nülemez.

Eğer, nitelenmiş olma'nın zihinde mevcut olup, dışarda mevcut
olmadığını ileri sürecek olursan, derim ki, eğer zihin dışardakine
uyarsa zorluk tekrar başlar, uymazsa zihindeki varlığın bir değeri
yoktur. Bir nesnenin bir nesne ile nitelenmiş olması, ikisi arasında bir
nisbettir. İki nesne arasında olan bir nisbetin kendilerinde olmayıp
başkalarında olması imkânsızdır. Durum böyle olunca, bu ayrık
önermeden gerçek olanı olumsuz taraf olup, olumlu cüz'ü değildir.
Bu ise size göre doğru değildir.

4- **Dördüncü itiraz** "Bir şey ya vardır veya yoktur" sözümüze
dairdir. Bu önermenin cüzleriyle tasarlanmasını kabul ediyoruz.
Ancak ortası (vasıta) olmadığını kabul etmiyoruz. Bu iki yönden
açıklanabilir:

1) **Birincisi**, imkânsız (mümteni) denilen nesne ya vardır veya
yoktur. Ya da hem var değildir, ve hem de yok değildir. Var olması
doğru değildir; yoksa, onunla nitelenen var olmuş olur. Zira var'ın
yokla durabilmesi imkânsızdır. Eğer, yok ile nitelenen var ise, bu
durumda imkânsız olan imkânsız (mümteni) olmamış olur ve o im-
kânsız olan ya gerekli (vacib) veya olurlu (mümkün) olur. "Yok"
olması da doğru değildir. Çünkü bu, yok'a yüklem olabilen (lâ im-
tina) imkânsız olmayanın çelit'i (nakızı)dır. Böylece imkânsız ol-
mayan (lâ imtina) yokluk olur. Fakat olamazlık (imtina) yokluk 21T
değildir. Çünkü Olamazlık (imtina) kendi kendine belirli mahiyeti
olup diğer mahiyetlerden ayırdedilebilir. Böyle olmazsa, aklın ona
işaret etmesi, mümkün olamaz. Böyle olunca, sırf olumsuzluk olması
imkânsızdır.

Eğer, olamaz'ın (mümteni) zihinde bir varlığı olduğu ileri sürülür-
se, bunun doğru olmadığını söyleyebilirim. Onu düşünen akıl ister
olsun, ister olmasın, olamaz olan, kendine göre olamaz olandır. Eğer,
zihnin farzetmesi dışarıya uygun ise, istenen budur. Yoksa, yalan
olmuş olur. Ama söz konumuz bu olmayıp varlığa uygun olup ol- 8b(A)
mamasıdır. Zira, zihinde var olan mevcut ise, olamazlıkla (imtina) 6a(C)
nitelenmesi imkânsızdır. Çünkü var olan'ın varlğı imkânsız olamaz.
Eğer mevcut değilse zihinde duran olamazlık var olamaz. Çünkü
var'ın var olmayanla ayakta durması imkânsızdır. Böylece olamaz-
lığın (imtina) yok da, var da, olmadığı anlaşılmıştır ki, bu orta (va-
sıta) demektir.

2) – **İkincisi**, yokluktan varlığa çıkış olan oluşma (hudûs) de-
nen nesne, yokluk denilen ve varlık denilen nesneden başkadır, yok-
sa, yokluk denen nesne veya varlık denen nesne doğru olduğu yerde,
yokluktan varlığa çıkış olan nesneye uygun düşerdi ki, bu olamaz.

Bu böylece anlaşılınca deriz ki, yokluktan varlığa çıkış denen
nesnenin mahiyete uygun düştüğü anda mahiyet, işte o anda, ya 22T
vardır veya yokluktan varlığa çıkacak olan varlığa söylenmiş olur.
Ve bu durumda "var'ın varlığa çıktığı" ileri sürülmüş olur ve bir
nesne iki defa var olmuş olur, bu ise olamaz. Eğer, mahiyet yok ise,
bu da iki yönden imkânsızdır:

a) Birincisi, eğer mahiyet yoksa, asıl yoklukta kalmıştır. Ve asıl yokluk bâki kaldığı takdirde yokluktan intikali hasıl olmamış demektir.

b) İkincisi, oluşma (hudûs) denen nesne var olan bir niteliktir, yoksa, üçüncü hâl (şık) sabit olur. Var olan bir niteliğin yok ile durabilmesi (kaim olması) imkânsızdır. Bu suretle oluş halinde, mahiyetin, "yok" ta, "var" da olmadığı anlaşılmış olur. Bunun diğer
9a(A) bir anlatılışı şöyledir: Mahiyet yokluktan varlığa intikal ettiğinde, intikal hali, yok ta var da olmamalıdır. Çünkü yok ise, henüz intikal etmeğe başlamamıştır, hâlâ önceden olduğu gibi durmaktadır. Eğer var olmuşsa, intikal ettiği nesne tamamen hasıl olmuştur ve intikal
124a (F) ettiği nesne tamamen hasıl olduğu anda, intikal kalmamıştır, son bulmuştur. İntikal hasıl olurken kendisinden göçülen (intikal olunan)
23T ile kendisine varılan (intikal olunan) durum arasında orta bir durumun olduğu anlaşılmaktadır. Bunun, sırf yokluk sınırından çıkmış, sırf varlık sınırına ulaşmamış olması gerekmektedir.

Bu zorluklar "bir şey ya vardır veya yoktur" sözümüzden meydana gelen zorluklardan bir damladır. Apaçıklardan en kuvvetli olanın durumu bu ise, en zayıf olanını ona göre düşün.

[II- İKİNCİ DELİL]

Apaçıklığı (bedihi) inkâr edenlerin ikinci delili: a) Biz aklın bir çok şeyi kesin olarak bildiğini görüyoruz. Meselâ akıl, kesinlik doğru olamıyacak önceli bilgilere (evveliyatı) kesinlikle hüküm verebilir. b) Bu, töhmetin aklın hükmüne yönelmesine yol açar. Birinci olan a) bir kaç yönden şöyle açıklanır.

a) Birincisi, ‹Zeydi görüp bir an gözümüzü kapatsak, sonra 6b(C)
onu hemen açsak ve Zeydi ikinci defa görsek; ikinci defa gördüğümüz Zeyd'in birinci defa gördüğümüz kimse olduğuna kesin kanımız olur. İşte bu kesinlik doğru değildir. Olabilir ki Allah Teâla gözümüzü kapattığımız anda birinci Zeydi yok etmiş ve hemen onun benzerini yaratmıştır. Bu müslümanların mezhebidir. Ama filozofların mezhebine gelince, tuhaf bir göksel şekil ortaya çıkıp oluş ve bozuluş dünyasının maddesinde bu tür tasarrufta bulunmayı gerektirebilir. Bu her ne kadar uzak ise de, onlara göre de mümkündür. 24T
Buna göre ikinci defa gördüğümüz Zeyd ilk defa gördüğümüz Zeyd' den başkasıdır.›

b) İkincisi, genç veya ihtiyar bir insan gördüğümüzde, zorunlu olarak biliriz ki, anasız babasız bir anda hemen yaratılmış değildir. Daha önce çocuk, delikanlı, genç ve sonra ihtiyar olmuştur. Bu kesinlik doğru değildir. Müslümanların fikrine göre, hür iradeli, Yapan
(Allah) olduğundan dolayı, filozofların sözüne göre de acaib şekilden 96(A)
ötürü böyledir.

c) Üçüncüsü, ben evimden çıktığım zaman, orda olan kap kacağın, Mühendislik ve Mantık ilimlerinde inceleyici faziletli insanlara dönüşmediğini ve orada olanların altın ve yakuta dönüşmediğini, ayaklarının altında yüz bin batman ağırlığında bir yakutun bulunmadığını, denizlerin ve derelerin suları kana veya yağa dönüşmediğini bilirim. Hepsinde ihtimal mevcuttur. Bu ihtimal, benim onlara bakıp onları oldukları gibi bulmamla savuşturulmaz. Benim bulunmadığım esnada bu niteliklere dönüşmüş ve sonra ben

döndüğümde eski durumlarına (Allah) dönüştüklerini ileri sürme ihtimali vardır. Bu ya hür iradeli Yapandan veya acaip şekilden dolayı olur.

d) **Dördüncüsü:** bir insana seslendiğim ve o da düzgün tertipli hitabıma uygun bir şekilde konuştuğu zaman, zorunlu olarak onun canlı akıllı ve anlayışlı olduğunu bilirim. Ama bu kesinlik sabit ol-
25T muş değildir. Bu kesinliği gerektiren ya onun sözleri veya işleridir. Sözler bunu gerektirmez. Çünkü bunlar kesik seslerden ibaret olup onların zatta meydana gelmesi zatın canlı, akıllı olmasını gerektirmez. Ama işlere gelince, bunlar da ona delâlet etmez. Ya hür iradeli fail veya acaib şekil, seslenenin arzusuna uygun olduğunu gösteren bu özel sözlerin meydana gelmesini gerektirir. İşte böylece söz ve işin, onun canlı ve anlayışlı olduğunu göstermediği anlaşılmıştır. Oysa biz onu kesin olarak biliriz.

e) **Beşincisi:** Haberlerde Cibrilin (a.s.) Hz. Peygambere Dihye Kelbi suretinde göründüğünü anlatırsınız. Bu, aklın apaçıklığına göre imkânsız değilse, başka kimselerin suretinde de görünmesi imkânsız olmaz. Öyle ise cocuğumu gördüğümde, belki çocuğum değil, Cibrildir, belki uçan sinek değil, meleklerden biridir, bu gibi ihtimallerin mevcut olduğu anlaşılıyor. Oysa bunların olmıyacağına zorunlu bilgimiz vardır.

Bu yönlerle, apaçıklığın bu hükümlerin kesinliğine hükmettiği anlaşıldı ise de onların kesinliği geçerli değildir. Onlara töhmet yol bulunca, sadece onların hükümleri de makbul değildir. Zira töhmetlinin şahadeti dinlenmez.

26T Aklın bu önermelere dair kesinlik elde etmesi, doğuştan zorunlu
10a olmayıp delil getirmekle olduğu söylenemez. Çünkü böyle olduğu
(A) takdirde, bu kesinliğin ancak delili bilen için doğru olabileceğini
7a(C) söyleriz. Oysa böyle olmayıp, çocuklar, deliler ve hiç bir delil ile uğraşmayan kimseler tarafından bilindiği için, bunun nazarî değil, apaçık bedihi olduğunu biliriz. Ama kendi içimize dönüp durumumuzu düşündüğümüz taktirde, şimdi gördüğüm Zeydin bir an önce gördüğüm Zeyd olduğuna ve birincisinin yok olup benzerinin meydana geldiğini söylemenin doğru olmadığını bilmem, bir nesnenin var veya yok olduğunu veya bir'in iki'nin yarısı olduğunu bilmekden daha zayıf olmadığını biliriz.

III - ÜÇÜNCÜ DELİL:

Aklî sanatlarla uğraşmak, kimi defa insanın, bazı durumlarda veya daima aciz olarak aklî bir meselede çatışan her birini tenkid

etmekten aciz kaldığı, iki delil karşısında olduğunu gösterir. Acizlik, ancak iki delilde bulunan öncüllerin hepsinin doğruluğuna inanmak zorunda kalındığı zaman ortaya çıkar. Şüphesiz ikisinden biri yanlıştır. Yoksa iki çelit (nakiz) doğru olur. Bu, apaçıklığın (bedihî) kesinlik gerekmeyen yerde bazan kesinlikle hükmettiğini gösterir.

IV - BÖRDÜNCÜ DELİL:

Bazan insan belli bir delilin bütün öncülerinin doğruluğunu
kesinlikle bilir. Sonra o öncüllerin bir kısmının yanlış olduğu kendi- 27T
sine belirir. Bunun için insan bir mezhepten diğerine geçer. Bu batıl öncülün doğruluğuna kesinlikle hükmetmesi batıldır. Böylece apaçıklığın töhmetli olduğu ortaya çıkar.

V - BEŞİNCİ DELİL:

Biz çeşitli mizac ve geleneklerin inançlara tesir ettiğini görüyoruz. Bu ise apacıklığı (bedihi) tenkide yol açar. Zira zayıf mizaçlı olan elem vermeyi kötü görebilir, katı kalbli ve kaba mizaçlı bunu iyi görebilir. İnsanların kimi bir nesneyi güzel, ötekiler ise onu çirkin görür.

Geleneklere gelince, eğer insan filozofların sözlerini ele alıp ömrünün başından sonuna kadar onlara alışmış ise, onların her dediklerinin doğruluğuna ve muhaliflerinin söyledikleri her nesnenin yanlışlığına hükmeder olurlar. Kelâmcıların sözleri ile uğraşanlarda ise durum tersine olur. Din sahiplerine göre durum aynıdır. Taklitçi bir müslüman, ilk anda yahudinin sözünü doğru bulmaz. Ya-
hudi ise ters yönde aynıdır. Bunun nedeni geleneklerdir. Bu böyle 10b
olunca gelenek ve tabiatların çeşitli olması, kesinlik gerekmeyen (A)
yerde kesinlik ile hükmetmekte tesiri vardır. Bu apaçıklara (behihiyat) kesinlik ya genel bir mizaç veya genel bir alışkanlıktan dolayı gelir. Bu duruma göre ona güven gerekmez.

İnsan kendini tabiat ve geleneklerin gereklerinden uzak farz 28T
edeceği ve bu durumda aklın kesince bildiği şeyin gerçek olduğu, 7b(C)
zira bu durumda kesinlik hükmünü veren aklın açıklığı olup, mizaç ve gelenek olmadığı ileri sürülmez. Çünkü, biz deriz ki, nefsin mizaç ve gelenekten uzak (boş) olmasını farzedelim, fakat uzak olmasını düşünmek, uzak olmasının husulünü gerektirmez. Biz nefsin mizaç ve gelenekten uzak (boş) olmasını farzedebiliriz, ama onlardan uzak

olmayabilir. Bu durumda kesinlik akıldan dolayı değil, mizaç ve gelenek dolayısiyle meydana gelir. Uzaklığı farzetmenin uzaklığı gerektirdiğini kabul edelim. Fakat içimizde bulunan mizaç ve gelenek durumlarını tafsilatıyla bilmeyebiliriz. Öyle ise nefsin onlardan uzak olduğunu farzedemeyiz. İthamın sebebi budur.

İşte bunlar apacık nesnelere (bedihî) dil uzatanların delillerinin tümüdür. Sonra hasımlarına şöyle demişlerdir. Zikrettiğimiz nesnelere cevap vermekle ya meşgul olursunuz veya olmazsınız. Eğer cevap vermekle uğraşırsanız, maksadımız hasıl olur. Çünkü bu takdirde apaçıkların kabulünün zorluklara cevap vermedikçe, töhmetten kurtulunamıyacağını benimsemiş olurusunuz.

Şüphe yok ki, bu zorluklara cevap vermek ancak derin bir inceleme ile mümkün olur. Nazariye (delilli)ye dayanmanın nazarî olması daha uygundur. Böylece apacık nesneler, apacık nesnelere muhtaç olan nazarî (delilli) nesnelere muhtaç olur. Oysa bu çelişik-
29T tir. Eğer cevap vermekle uğraşmazsanız adı geçen şüphe, cevap verilmekten uzak kalacaktır. Açıkca bilinir ki, şüphe bâki kaldıkça apacık nesnelerde (bedihiyat) kesinlik meydana gelmiyecektir. Bütün durumlarda da apaçık nesnelere tenkit yöneltilir.

IV- **Dördüncü grub:** Sofistlerdir. Bunlar duyusal bilgileri ve apaçık bilgileri tenkit ettiler ve her iki tarafın sözleriyle ortaya çıktı ki, duyunun, hayalin ve aklın hakimliğine şüphe girdi, dediler.

11a (A) 125a (F) Öyle ise bunların üstünde başka bir hâkime ihtiyaç vardır. Bu hâkim istidlâlin kendisi olamaz. Çünkü istidlâl onların üzerine dayanır. Eğer biz bilgileri istidlâl ile ispat edersek kısır döngü (devir) gerekir ve başka bir hâkim bulamayız. Öyle ise çekimserlikten (tevakkuf) başka çıkar yol yoktur.

Bu anlattığımız söz, duyusal ve apaçık bilgilerin yanlışlığını ifade ediyorsa çelişikliğe düşersin, yoksa düştüğünü kabullenirsin, denemez. Çünkü biz deriz ki: Bu zikrettiğin söz olumlu olarak kesinliği ifade eder ve benim zikrettiğim de töhmet ve şüpheyi anlatır. Ancak bu kaynaklardan şüphe doğar. Ben şüphe ediyorum, şüphe ettiğime de şüphe ediyorum ve böylece sonsuza doğru gider. Bilinmelidir ki, bu şüpheye cevap vermeğe uğraşmak, sözlerinde ifade
30T ettiklerine göre maksatlarını elde ederler. Doğrusu, biz onlara cevap vermekle uğraşmayacağız. Çünkü bir'in, iki'nin yarısı olduğuna, ateşin sıcak ve güneşin aydınlatıcı olduğuna dair bilgimizin, onların anlattıkları ile zâil olmıyacağını biliriz.

Daha doğrusu onlara duyusal bilgileri itiraf edinceye kadar, azab edilmelidir. Duyusal bilgileri itiraf ettikleri takdirde apaçıkları da itiraf etmişler demektir. Bundan kasdım, elem ile elemsizliğin farkıdır. Ama bunlara tafsilatlı cevaplar, Allah Teala isterse, ilerdeki bölümlerde gelecektir. Başarı Allahtandır.

İKİNCİ GİRİŞ

İSTİDLÂLİN HÜKÜMLERİ

Duyusal (hissî) ve apaçık önermeleri itiraf edenlere, istidlâlin bu önermelerin, bilinmeyeni bilinen yapabilecek şekilde bir terkibe 8a(C) elverişli olup olmadıklarında ihtilaf etmişlerdir, fakat, dünya ehlinin çoğu elverişli olduğunu kabul etmiştir. Buna dair ve dalları hakkında bir çok meselenin incelenmesi gerekir.

1. MESELE:

İstidlâl (nazar) başka hükümlere ulaşmak için bir takım önermeleri düzenlemektir. Meselâ: Kâinat değişkendir, her değişken mümkündür, bundan "kâinatın mümkün" olduğunu tasdik etmek gerekir. Üçüncü önermeyi gerektiren iki önermeyi zihinde hatırlamaktan başka düşünmenin bir manası yoktur. İki gerektiren (öncül) kesin ise, gereken de kesin, ikisi veya birisi zanni ise gereken (lâzım olan) da öyledir.

Kimi, düşüncenin, bu düzenlenmiş öncüllerin (tasdik) dışında 31T bir nesne olduğunu ileri sürdüler. Bu ya yokluk yönünden olur ki 11b bu durumda düşünce, aklı gafletlerden sıyırmaktır; veya varlık yö- (A) nünden (vucudî) olur ki bunda düşünce, aklı, düşünülüre (ma'kul) doğru dikkatlice çevirmektir. Bu, nasıl gözle görmeden önce görülecek nesneye bakmak yani, gözle görmek için göz yuvalağını o nesneye doğru çevirmek ise, aynı şekilde içten görmek için aklı, görülmesi istenen düşünülene doğru önceden çevirmek de akıl ile görmektir.

2. MESELE:

İlmi ifade eden düşünme (fikir) mevcuttur. Sumeniye bunu mutlaka inkâr ederler. Bir kısım mühendisler bunu, hesapta ve geometride kabul edip ilâhiyat hususunda inkâr ederler. İlâhiyatta en son gaye, en uygun ve lâyik olanı almak olup kesinliğe imkân ol-

madığını ileri sürerler. Delilimiz şudur: Zikredilen misalin öncüllerinden herbiri kesindir, zikredilen neticeyi gerektirecek şekilde zihinde birleşebilirler. Buna göre ilmi sağlayan istidlâl (nazar) mevcuttur.

İstidlâli mutlak olarak inkâr edenler dört delil ileri sürerler:

1) **Birincisi**, istidlâlin sonunda hasıl olan inancın ilim olduğunu bilmek asla zorunlu değildir. Zira çok defa durum tersine ortaya çıkar, istidlâlî (nazarî) de değildir, yoksa, zincirleme gerekir.

2) **İkincisi**, aranan biliniyorsa, aranmasının faydası yoktur. Bilinmiyorsa, onu bulduğu zaman, aradığının o olduğunu nasıl bilecektir?

3) **Üçüncüsü**, insan bazan uzun süre bir delilin doğruluğunda
32T ısrar eder, sonra ikinci bir delil ile onun zayıflığını anlar. Bu ihtimal ikinci delil için de aynıdır. İhtimal ile kesinlik meydana gelmez.

4) **Dördüncüsü**, iki öncülün bilinmesi zihinde birden hasıl olmaz. Çünkü biz, zihnimizi bilinen bir nesneye hazırlamağa doğru yönelttiğimiz zaman, bu durumda onu başka bir bilineni hazırlamağa yöneltmeğe gücümüzün yetmediğini içimizde duyarız. Fakat zihinde daima tek öncül bilinir. Bu ise ittifakla sonuç vermez. Öyle ise düşünme (fikir) (1) ilim sağlamaz.

İstidlâlin (nazar) (1) ilâhiyat konusunda ilim sağlamasını inkâr edenler iki yönden gitmişlerdir.

5) **Birincisi**, bir önermeyi elde etmenin imkânı, konuyu ve
8b(C) yüklemi tasavvur etmeğe bağlıdır. Oysa ilâhî hakikatler bizce tasav-
12a vur edilemez. Zirâ yukarıda geçti ki, biz ancak duygularımızla, nefis-
(A) lerimiz ve aklımızla bulduğumuz nesneleri tasavvur edebiliriz. Tasdik (önerme)in şartı olan tasavvur bulunmayınca, tasdik'in de bulunması imkânsızdır.

6) **İkincisi**, insana en yakın ve ona en belirli olan "ben" ile işaret ettiği kimliğidir (hüvviyet). Oysa düşünenler bu kimlik hakkında o kadar ihtilaf ettiler ki, hiç birinin kesinliği mümkün değildir.
125b Kimi bu görülen heykeldir, kimi bu heykele sirayet eden bir cisimdir,
(F) kimi kalpte parçalanamayan bir cüzdür, kimi mizactır, kimi de dü-
33T şünen nefstir (nefis natıka) dedi. İnsana en yakın ve ona en açık olanda işte durum böyle ise, en gizli ve ilgice en uzak nesneleri bilme durumu nice olur?

1. Fahreddîn Râzî burada fikir ve nazarı aynı anlamda kullanıyor.

Birinciye cevab: İstidlâl (nazar) nazarîdir ve zincirleme gerekmez. İki öncülün sonuç vermesi zorunlu ise, iki öncül de ya doğrudan doğruya veya aynı şekilde dolayısiyle zorunludurlar. Bu itirazcıya göre ilim zorunludur, zira zorunludan meydana gelen zorunludur. Öyle ise zorunlu olarak bilinir ki meydana gelen ilimdir.

İkinciye cevab: Tasavvur biliniyor, bilinmeyen tasdiktir. İstenen de tasdik (önerme)dir. Onu bulduğu zaman bilinen tasavvurla, onu başkasından ayırt eder.

Üçüncüye cevab: Duyumun yanıltmalarıyla buna karşılık verilir.

Dördüncüye cevab: Biz iki cümleden meydana gelen şartlı önermeyi düşünürüz. İki cümleden birinin diğerine gerekli olduğuna hükmetmek, her ikisine olan bilginin bu gereklik ile hükmederken, hazır olmasını gerektirir. Bu ise, iki bilginin bir anda zihinde birleşebileceğini gösterir.

Beşinciye (İlâhiyat konusundaki itirazın birincisine) cevab: Farzet ki, bu mahiyetler hakikatlerine göre tasavvur edilemezler, ama hâdis olan şeylerle aralarındaki ortak niteliklere göre tasavvur edilebilirler. Bu, tasdik'in mümkün olduğunu göstermeye kâfidir.

Altıncıya (İlhâiyatla ilgili olan ikinci itiraza) cevab: Zikrettiğiniz (delil), bu ilmin elde edilmesinin zor olduğunu gösterir, yoksa imkânsız olduğunu göstermez.

3. MESELE:

Mülhidlerin dışında Yüce ve Kutlu Allah'ı bilmekte bir öğreticiye ihtiyaç yoktur. Delilimiz: Ne zaman, kâinatın mümkün olduğu ve her mümkünün de bir müessiri bulunduğu bilinse, ister bir öğ-
reticisi bulunsun, isterse bulunmasın, kâinatın bir müessiri olduğu- 12b
nu biliriz. Bizim ve Mutezilenin çoğunluğu, onların sözlerini çürüt- (A)
me hususunda iki şeye dayandılar.

Birincisi, eğer bir nesneyi bilmek bir öğreticiye ihtiyaç gösterirse, o öğreticinin öğretici olduğunu bilmek de başka bir öğreticiye ihtiyaç gösterir ve zincirleme gerekir.

İkincisi: eğer öğreticinin doğru kimse olduğunu, ancak Allah Teâlanın, onun elinde mucize ortaya koymuş olması vasıtasıyla Allah'ın onu doğruladığını, bildikten sonra bilirsek, Münezzeh ve Yüce Allah'ı bilmek de onun sözüne bağlı olursa, döngü (devir)

gerekir. Bu iki yön bana göre zayıftır. Birincisine gelince, Peygamberlerin ve imamın aklı bütün insanların akıllarından daha olgun olabilir. Şüphesiz onun aklı gerçekleri anlamakta müstakildir. Başkasının aklı müstakil değildir, bunun için o öğretilmeye muhtaçtır. İkincisi ise, bu, ancak, aklın mutlaka işe yaramaz olduğunu ve sırf
9a(C) öğreticinin sözünün ilim ifade ettiğini söyleyene karşı gerekir.

Ama, mutlaka akıl lâzımdır, fakat yeter değildir, aklın yanında
35T delilleri bize gösterecek ve şüphelerde bize cevab öğretecek bir öğreticiye de lüzum vardır diyene gelince, bu gerekmez. Zira akıllarımızın, deliller ve şüphelere cevabı bilmekte müstakil olmadığını söylüyor. Bu delil ve cevapları bize öğretecek bir imama ihtiyaç vardır ki, onun öğretmesi vasıtası ile ve aklımızın kuvvetiyle o hakikatleri biliriz. Bu hakikatlerden biri de imamlığını gösteren şeyi bize bildirmesidir. Bu duruma göre devir ve zincirleme gerekmez. Şöyle delil getirdiler: İnsanlar arasında anlaşmazlığın devam ettiğini görüyoruz. Eğer akıl, yeter olsaydı, böyle olmazdı. Çünkü görüyoruz ki, insan yalnız başına ilimlerin en zayıfını elde etmek için yalnız başına değildir. Kendisine doğruyu gösterecek bir hocaya ihtiyaç vardır. Bu, aklın yeter olmadığını gösterir. Birincisinin cevabı, zikredilen şekilde düşünen kimseye zikrettiğiniz ariz olmaz. İkincisinin cevabı, bunun zorluğunda şüphe yoktur, fakat imkânsız olduğu, kabul edilemez, yoksa zincirleme gerekir. Sonra, o imamın belirtilmesini onlardan isteriz ve onun insanların en cahili olduğunu açıklayabiliriz.

4. MESELE:

İstidlâl yapan (nâzır)ın sonucu bilmemesi gerekir. Çünkü istid-
13a (A) lâl bir istektir. Elde olanı dilemek muhaldir. Bazan bir nesneyi biliriz, sonra ona ikinci bir delil getirmeye bakarız, denemez. Çünkü burada istenen kendisine delil getirilen olmayıp, doğrusu ikincisinin kendisine delil olmasıdır ki, bu bilinmiyor. İstidlâl yapan mürekkeb cahil ol-
36T mamalıdır. Zira, böyle bir cehalet sahibi, kendisinin bilen olduğuna kesin kanaatı vardır. Bu, onu araştırmaya atılmaktan menedeer. Mürekkep cehalet ile araştırmanın bir kimsede birleşmesinde ya zâti
126a (F) yönden veya bir engelin bulunmasından ötürü olduğunda ihtilâf edilmiştir.

5. MESELE:

İstidlâlin (nazar) gerekli olduğunun açıklanmasında meşhur olan, Allah'ın bilinmesinin farz olmasıdır. Allah'ın bilinmesi ancak

istidlâl ile elde edilir. Mutlak farzın üzerine dayandığı ve mükellefin kudretinde olan nesne de farzdır. Bunun, açıklanması Usulu'l-Fıkh'da-Allah Teâla diler ise- yapılacaktır. İstidlâl ile ilmin elde edilmesine bir kaç yönden itiraz edilmiştir.

a) Birincisi, bunun ilmi, gerekli kılacağını teslim etmeyiz. Çünkü, tasdik iki tarafın tasavvur edilmesine bağlıdır. Tasavvur ise yukarda geçtiği gibi elde edilen bir nesne değildir. Eğer iki taraf meydana gelse bile, ilk bilgilerde (evveliyat) olduğu gibi tasdik onların gereği ise tasdik de elde edilmiş (mükteseb) değildir. Eğer tasdik zorunlu değil, ise, bir orta öncül getirmeye ihtiyaç vardır. Bu orta öncülün durumu, birincinin durumunun aynıdır ve sonsuza kadar da zincirleme gidemeyeceği için, onun bilinmesi ilk bilgilerde (evveliyat) son bulur. Bu ilk bilgiler de elde edilmemiştir. Çünkü, iki tarafları tasavvur edilmediği gibi iki tasavvur da, ister biri diğerine isnat edilsin veya ondan ayrılsın, tasdiki gerektirmez. Sonra zorunlu olan bu ilkelerden gereken nesnenin gerekliliği de zorunlu olur. Üçüncü ve dördüncü gereken nesne hakkındaki sözde de durum aynıdır. Artık şüphesiz ilimlerin insanların gücü altında olmadığı ortaya çıkmış olur ve bunları elde etmeğe verilen emir güç yetirilemeyen bir nesneye verilen emir olur ki, bu doğru değildir. Eğer doğru olsa, delilin kendisi saçma 37T
olur.

b) İlmi emretmenin imkânını kabul edelim. Fakat Allah Teâ- 9b(C)
layı bilmeyi emretmenin imkânını teslim etmeyiz. Zira gerektirmenin (icab) bilinmesi gerektirenin (mücib) bilinmesine bağlıdır. Gerektireni bilmeden gerektirmeyi bilmek imkânsızdır. Yoksa gerektirenin bilinmesini emretmek, imkânsız olanı teklif etmek olur.

c) Allah'ın bilinmesine emir verilme imkânını teslim etsek bile, bu hususta emir verildiğini teslim etmeyiz. Emir, ancak, ister taklit olsun ister ilmi olsun, uygun bir inanca emir olur. Çünkü Hz. Peygamber hiç kimseyi bu delillerle yükümlü tutmamıştır.

d) Taklidin yeter olmadığını kabul edelim, ama niçin üstün 13b
(galib) zannın da yeter olmadığını söylüyorsunuz? Allah Teâla' (A)
nın "bil" sözüne dayanmak kuvvetli değildir. Zira, 1) bazan üstün zanna ilim denilebilir. 2) Buradaki hitap özeldir. 3) Allah Teâla izin verirse, naklî (lâfzı) delillerin kesin olmadığı ilerde gelecektir; bunun için, kesin sonuçları onların üzerine kurmak doğru değildir.

e) Allah'ın bilinmesine emir verildiğini teslim edelim, fakat, istidlâlden başka bilim yolu olmadığına delil nedir? Sonra fazla olarak

yanılmaz imamın sözü veya ilham, ya da tasavvufçuların dediği gibi gönlü arıklama olarak başka yollar zikredebiliriz. Eğer bilmeye istidlâlden başka yolun olmadığını ileri sürersek, bir müslüman, bir
38T dinsizle (dehri) münazara eder de yenilirse, onun dinde kalmaması gerekir. Zira delilin bir öncülünde meydana gelen şüphe, sonuç (medlul)'da şüphenin meydana gelmesi için yeterlidir. Bu, bir müslümanın hatırına gelen sorular sebebiyle her an dinden çıkmasını gerektirir.

f) Bunu teslim edelim ama, niçin gerekli (vacib) ne ile meyda geliyorsa, o nesnenin gerekli olduğunu söylüyorsunuz? Çünkü Eğer gerekmezse, bu, güç yetirilmiyecek bir teklif olur, diyecek olursanız, o halde niçin bunun imkânsız olduğunu ileri sürüyorsunuz? derim. Olabilir ki, bütün teklifler böyledir; zira Allah Teâla'nın olacağını bildiği nesnenin olması gerekli ve Allah'ın olmayacağını bildiği nesnenin de olması imkânsızdır.

g) (bilme yolunun) istidlâl olduğunu teslim edelim, fakat güç yetiştirilemeyen teklif, ancak bilmeyi emretmek mutlaka sabit olduğu zaman gerekir, ki bu imkânsızdır. Emir sıgası, her nekadar sözde mutlak ise de niçin manen kayıtlı olmasın? Meselâ, Allah Teâla'nın "zekâtı verin"[1] sözü nisabla kayıtlıdır. Bu sorulara cevap vermek, mümkün ise de en doğrusu, Allah Teâlâ'nın "deki, düşünün"[2] sözündeki gibi nass'ların açık manasına dayanmaktır.

6. MESELE:

İstidlâlin gerekliği, Mutezile, Şâfiî ve Hanefî Fakihlerinin-Allah onlardan razı olsun-bir kısmının dışında kalanlara göre naklidir. Delilimiz; Allah Teâla'nın "Elçi göndermedikçe azab etmeyiz"[3] sözüdür. Zira gereğin (vucub) faydası sevab ve cezadır. Allah
39T Teâla'nın işlerinden hiç birisi çirkin değildir. Oysa, akıl tarafından
14a sevab ve cezayı kesin olarak bilmek imkânsız olduğu gibi gerekliğin
(A) (vucub) de kesinliğini bilmek imkânsızdır.

Onlar şöyle delil getirdiler: Gerekliğin (vucub) doğruluğu, ancak istidlâl ile bilinen nakil yoluyla sabit olacaksa, muarızın (muhatap) "naklin doğru olduğunu bilmek için istidlâlde bulunmam" demesi, haklı olur ve bu peygamberleri (A.S.) susturmaya götürür.
10a Bu itiraz sizin için de gerekli, diye cevap verilir. Zira istidlâl yapmak
(C) sizce akıl yönünden gerekli ise de, aklî bir zorunluluk olarak bilin-

1 Bakara, 110
2. Yunus, 111
3. Isra, 15

memektedir. Çünkü Mutezileye göre, istidlâlin gerekli olmasını bilmek, Yüce Allah'ın bilinmesinin gerekli olmasını bilmeğe, istidlâlin bunun yolu olduğunu ve ondan başka yolu olmadığını bilmeğe
bağlıdır. Gereklinin (vucup) kendisi ile tamamlandığı nesne de ge- 126b
reklidir. Bu öncüllerin hepsi istidlâle dayanır. İstidlâle (nazar) daya- (F)
nan da istidlâlî sayılır. Bunun için size göre, istidlâlin gerektiğini bilmek de istidlâlî (nazarî)dir. Muarız (muhatab) "İstidlâlin gerekliğini bilmemek için istidlâl yapmam" diyebilir. Bunun cevabı şudur: Gereklilik bilmeğe bağlı değildir, yoksa (döngü) devir gerekir. Burada gerekliği bilmenin "mümkün oluşu" yeterdir. "Mümkün olma" da biraz olsun burada mevcuttur.

7. MESELE:

İlk gerekli (vacib) olanın ne olduğunda anlaşmazlık çıktı. Kimi bunun bilgi olduğunu söyledi, kimi de bilgiye götüren istidlâl (nazar) olduğunu ileri sürdü, üçüncü bir grup ta bu istidlâle yönelme oldu-
ğunu ortaya attı. Bunların hepsi sözde anlaşmazlıklardır. Çünkü 40T
eğer bundan maksat, ilk yönelme ile kasdedilen, gereklilerin ilki ise, şüphesiz mümkün yani güç yetirilebilecek olduğunu kabul edene göre bu bilgidir. İlmin mümkün olmadığını kabul edene göre bu istidlâldir. Her nasıl olursa olsun, kasdedilen ilk gerekli olan nesne ise, şüphesiz, bu da yönelme (kasd) olur.

8. MESELE:

Doğru bir istidlâl sonunda ilmin meydana gelişi: Eş'ari'ye göre gelenek (adet) ile, Mu'tezile'ye göre de doğuş (tevellud) yoluyladır.

Doğrusu, doğma olmamak şartıyla gereklilik (vucub)tir.

Gerekliğe gelince, zira "kainatın değişken olduğunu ve her değişkenin mümkün olduğunu" bilen kimsenin zihninde bu iki ilim hazır iken, o kimsenin kâniatın mümkün olduğunu bilmemesi imkânsızdır. Bu imkânsızlığın bilinmesi zorunludur. Doğuşun çürütülme-
sine gelince, çünkü ilim aslında mümkündür ve bunun için de Allah 14b
Teâla'nın kudretindedir ve onun kudreti olmadan meydana gele- (A)
mez. Delili hatırlama yoluyla (fıkhî) kıyas kesinliği ifade etmez ve ilzam da etmez. Çünkü (hatırlamada bulunup) istidlâlda bulunmayan bir nedenden ötürü, hatırlamada kesinlik bulunduğunu ileri sürmediler. (Zira hatırlama kasıtsız meydana gelir. İstidlâl kasden yapılır[1].) Eğer bu neden doğru ise fark ortaya çıkar (ve kıyasla istidlâl yapmak düşer), yoksa asılda (düşünme = nazar) da hükmü kabul etmezler.

1. Tusiden

9. MESELE:

Bozuk bir istidlâl, Mutezileden ve bizden olan çoğunluğa göre cehaleti doğurmaz ve onu gerektirmez. Ama gerektirebilir olduğu
41T ileri sürüldü ki, bana göre gerçek olan da budur. Delilimizi kâniatın öncesiz (kadim) olduğuna ve her öncesizin müessirden müstagni bulunduğuna inanan kimsenin, bu iki cehaletin hazır bulunması sonucunda kainatın bir müessir (fail) den müstagni olduğuna, inanmaması imkânsızdır, işte bu cehalettir.

Şöyle delil getirdiler: Şüphe ile istidlâl cehaleti gerektirmiş olursa, inkârcının şüphesini haklının tasavvur etmesi de cehaleti doğurur. Bunun cevabında şöyle itiraz ileri sürülmüştür. Delili düşünmek ilmi ifade ediyorsa, inkârcının, haklının delilini düşünmesi de ona ilmi verir. Eğer orada ilmi ifade etmenin şartını, o öncüllerin haklılığına inanmak yaparsan, bu, senin söylediklerine bizim cevabımız olur.

10. MESELE:

Fikrin, başka tasdiklere varmak üzere bir takım tasdikleri düzene koymak olduğunu öğrendin. Sonra eğer gerektiren tasdikler
10b ilgili oldukları nesnelere uygunsalar, bu doğru bir istidlâl (düşün-
(C) ce)dir. Uygun değilseler bozuk bir istidlâldır.

11. MESELE:

İbni Sina der ki, iki öncülün zihinde bulunması, sonucun meydana gelmesine yetmez. İnsan "bu hayvanın" katır olduğunu, katırın da kısır olduğunu bilir. Bu iki ilmin bulunması halinde karnı şişkin bir katır görür ve onun gebe olduğunu zannedelebilir. İki öncülün bulunması ile birlikte tikel öncülün, tümel öncülün içine girme ni-
42T celiğini (keyfiyet) de bilmek gerekir. Bu zayıftır. Çünkü bir öncülün diğerinin altına girmesi, ya bu iki öncülden ayrı olarak bilinen bir ilimdir veya değildir. Eğer ayrı bir ilim ise sonuç vermekte gerekli olan, başka bir öncül olmuş olur. Ve bunun iki öncekilerle birleşme
15a niceliği hususundaki tartışma, iki öncekilerin birbirleriyle birleşme-
(A) leri niceliği hususundaki tartışmanın aynıdır, ve bu sonsuz öncüllerin gözönünde bulundurulmasını gerektirir. Eğer iki öncülden ayrı olarak bilinen bir ilim değilse, sonuç vermekte bir şart olması imkânsız olur. Çünkü şart meşruttan başkadır. Burada ise ayrılık olmayınca, şart da olmaz. Katır meselesine gelince, bu da ancak zihinde büyük ve küçük iki öncülden biri hazır bulunduğu zaman olur. Ama ikisinin zihinde birleşmesi halinde, sonucun meydana gelmesinden şüphelenmenin, mümkün olacağını kabul etmeyiz.

12. MESELE:

Delilin medlülü göstermesinin yönünü bilmenin medlülü bilmenin aynı olup olmadığında anlaşmazlık olmuştur. Gerçek olan, burada üç durumun bulunmasıdır.

a) Kâinatın mümkün oluşunu bilmek gibi delilin kendisini bilmek,

b) Kâinata bir müessirin gerekli olduğunu bilmek gibi, med-
127a lülün kendisini bilmek,
(F)

c) Delilin, medlûlü gösterdiğini bilmek.

a) Delilin kendisini bilmeğe gelince, bu, medlûlün kendisini bil-
43T mekten ayrıdır, fakat onu gerektirir. c) Delilin, medlûlün delili olduğunu bilmeğe gelince, bu da delilin kendisini ve medlûlün kendisini bilmekten ayrı bir şeydir. Zira bu, nesnenin başka bir nesneye olan nisbetini bilmedir. İki nesne arasındaki nisbet o iki nesneden ayrı bir şeydir. Ve onu bilmek, o iki nesneyi bilmekten başka bir bilmedir. Medlûlü bilmeyi gerektiren nesnenin, delilin ona delil olduğunu bilmek olması doğru değildir. Çünkü bir nesnenin diğer nesneye nisbetinin olduğunu bilmek birbirine muzaf olan iki nesneyi bilmeğe bağlıdır. Delilin medlûle delil olduğunu bilmek, delilin ve medlûlün varlığını bilmeğe bağlıdır. Eğer medlûlün varlığını bilmek, delilin ona delil olmasını bilmekten alınmış olursa, döngü (devir) lâzım gelir ki, bu muhaldir.

ÜÇÜNCÜ GİRİŞ

DELİL VE ÇEŞİTLERİ

Burada dört mesele vardır.

1. MESELE:

Delil, kendisinin bilinmesinden medlûlün var olduğunun bilinmesi gereken nesnedir. Emare, kendisinin bilinmesinden medlûlün varolduğu zannedilen nesnedir. Bunların herbiri sırf aklî ya da sırf naklî, yahut ta ikisininden mürekkep olur. Aklî delil ise, bu delinin varlığından medlûlün varlığı gerekecek bir durumda olmalıdır. Şüphesiz, gereklilik bu yandan hasıl olmaktadır. Eğer gereklilik bir yandan meydana gelmeze, bu ilim ile hayata delil getirmek gibi, meşruttan şarta delil getirme olur. Gereklilik her yandan meydana gelirse, belli bir nedenden belli bir nedenliye (malûl) ve belli bir nedenliden mutlak veya (belli nedenlinin belli nedenden başka bin nedeni yoksa), belli bir nedene delil getirmek olur (ki, bu her ikisinin birbirine eşit olması demektir). Bu ayrı bir delil ile, veya iki nedenliden birinin öbürüne eşit olması halinde sabit olur. Bu önceliklerden (yani neden ile nedenlinin birbirini gerektirmesinden) veya birbirine izafetli iki nesne gibi, birbirine gerekli iki nesneden birinin diğerine gerekmesinden mürekkep olur. 11a (C) 44T

Ama sırf naklî delile gelince, bunun (ilmi ifade etmesi) muhaldir. Çünkü başkasının haberi, onun doğruluğu bilinmedikçe, bir şey ifade etmez. Aklî ve naklîden mürekkep delile gelince, bunun ilmi ifade ettiği bilinir.

2. MESELE:

Naklî (lâfzî) delil on nesnenin kesinliğe ulaşması ile ancak kesinlik ifade eder.

1) Teker teker lâfızları, 2) onların cümle içinde yerlerinin doğru bilinmesi (irabları), 3) çekimlerini rivayet edenlerin yanlış yapmamış olması, 4) müşterek olmamaları, 5) mecaz olmamaları, 6) zaman ve şahıslara tahsis edilmemeleri, 7) zamir kullanılmamsı, 8) tehir ve takdim olmaması, 9) nesh olmaması ve 10) aklî bir itirazın bulunmaması.

Eğer aklî bir itiraz bulunmuş olsa tercih edilir, zira naklin akla tercih edilmesi halinde aklın yerilmesi gerekir ki, bu da naklin akla muhtaç olması bakımından naklin de yerilmesine götürür. Sonuç veren zannî olursa, sonuç hakkında ne düşünürsün?

3. MESELE:

Bütün naklî deliller Hz. Peygamber'in doğruluğuna dayanır. Peygamberin doğruluğunu bilmek kendisini bilmeye bağlı kaldıkça, bunu nakil yoluyla ispatlamak mümkün değildir. Yoksa döngü (devir) gerekir. Böyle olmayana gelince, aklen vuku bulması gerekmeyen bir nesnenin vuku bulduğuna dair olan her çeşit haber, ancak nakil
45T yoluyla bilinir, bu ya geleneksel şeyler gibi umumi olur veya Kur'an ve Sünnet gibi hususi olur. Bu iki kısmın (akılla bilinmesi gerekli olan ile olmayanın) dışında kalan, hem akıl ve hem nakil ile oldukça ispat edilebilir.

4. MESELE:

[Aklî deliller üçtür: Kıyas, İstikra, Temsil]

Bir nesneyi bir nesneye delil getirdiğimizde biri diğerinden daha a) hususi olur veya b) olmaz. a) Birincisi iki kısımdır. Bu, 1) Ya umumiyi hususiye delil getirmedir ki, mantıkçıların teriminde bu kıyastır (tasımdır); veya 2) bunun tersidir, (Hususiyi umumiye delil getirmedir) ki bu istikradır (tüme varım), b) İkinciye gelince, biri diğerine delil getirilemiyen nesnedir. Bu, ancak her ikisinin ortak bir nitelikte buluşmaları halinde, ortaklık noktası olarak iki suretin birinde hükmün sabit olmasına delil getirilir, sonra hükmün öbür surette de sabit olduğuna delil getirilir. (ki Mantıkta bu temsildir)[1]
16a Ama Fakihlere göre kıyas adını alır. Doğrusu bu, ilk iki kısımdan
(A) meydana gelmiştir.

1. Aklî deliller (istidlâl) dört kısımdır: 1) Umumun bütün fertlerine sabit olan hüküm, cüzlerin bütün fertlerine ispat edilir, bu kıyastır. 2) Cüz'înin bütün fertlerine sabit olan hüküm umumun bütün fertlerine isbat edilir, bu istikradır. 3) Eşit iki nesneden birinin bütün fertlerine sabit olan hüküm öbürünün bütün fertlerine ispat edilir, bu eşitlik kıyasıdır, (Kıyas-ı Musavat) 4). Bir kısım fertlere sabit olan hüküm, başka fertlere de ispat edilir, buna da temsil denir. (Kâtip Kazvinî, el-Mufassal Şerhul Muhassal, Köprülü. no:791 26-a).

Sonra birinci manâya göre kıyas beş kısımdır.

a) **Birincisi**, bir nesnenin başka bir nesneye lazım olduğuna hükmedilir. Böylece gerekliliğin (lûzum) gerçekleşmesi için ,melzûmun varlığından, lazımın varlığı ve lazımın yokluğundan melzûmun yokluğu gerekir. Umumiliği düzeltmek için melzûmun yokluğundan, lâzımın yokluğu ve lâzımın varlığından melzûmun varlığı gerekmez.

b) **İkincisi**, iki kısma münhasır bölmedir. Hangisi kaldırılırsa öteki sabit olur ve hangisi sabit olursa ötekinin kalkması gerekir.

c) **Üçüncüsü**, B denen her nesneye, A nın sabit olmasıyle hük- 11b
medip veya, B denen her nesnede A nın yokluğu ile hükmedip sonra, (C)
B nin, C nin hepsine veya bir kısmına sabit olduğunu görürsek A nın, C nin hepsine veya bir kısmına sabit olmasına ya da olmamasına hükmederiz.

d) **Dördüncüsü**, A nın B için sabit ve C den sıyrılmış olduğuna hükmettiğimiz zaman, eğer olumlu ve olumsuz kılma anı aynı ise, bu iki tarafın birbirinden ayrıldığını göstermeye yeter. Fakat zaman belirtilmezse, iki taraftan birinde ancak sürelik göz önünde bulundurulduğu zaman sonuç verir. Zira iki çelişikden birinin süreli olması, ne olursa olsun, diğerinin yalan olmasını gerektirir.

e) **Beşincisi**, iki nitelik bir yerde meydana gelirse, orada buluşmuşlar demektir. Ama o yerin dışında ya buluşurlar veya buluşmazlar. Şüphesiz bundan ancak tikel bir hüküm gerekir. Bu metodların tafsilâtı mantık kitaplarımızda zikredilmiştir. Başarı Allah'tandır.

İKİNCİ BÖLÜM

Bu bölüm bilinenlerin tasnifine dairdir.

Bilinen nesne ya "vardır" veya "yoktur". Buna göre burada üç mesele vardır.

1) BİRİNCİ MESELE

Varlık hükümlerine dairdir.

a) Varlığın ve yokluğun tasavvur edilmesi apaçıktır. Çünkü bu tasdik bu iki tasavvura bağlıdır. Apaçığın dayandığı nesnenin de öy-
le olması daha uygundur. Zira "varlığımı" bilmem, var olduğumu bil- 47T
mekten bir cüzdür. Bileşiğin apaçık bilinmesi, onun fertlerinin de öylece bilinmesini gerektirir.

b) Filozofların ve Mutezilenin çoğu ve bizden bir grub "varlık" 16b
ın "var olanlar" (mevcudât) arasında ortak bir nitelik olduğuna (A)
gitmişlerdir. Doğrusu böyle değildir.

Delilimiz: Eğer öyle olsaydı, mahiyetten ayrı olurdu. Böylece "varlık", "var olmayan" bir nesnede var olurdu. Bunun kabul edilmesi, cisimlerin varlığından şüpheye götürür,

Şöyle delil getirdiler: Olumsuzun karşıtı tektir. Yoksa, aklî bölümleme (hasretme) bâtıl olur, bunun için olumsuzun karşıtı olan olumlunun tek olması gerekir. Zira "var"ı gerekli (vâcib) ve olurlu (mümkün) olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bölünen, iki kısım arasında ortaktır. Çünkü biz bir nesnenin varlığını bildiğimiz zaman, onun cevher veya ilinti olduğuna inancın değişmesiyle, bu inanç değişmez. Bu da "varlık"ın ikisinin arasında ortak bir durum olduğunu gösterir.

Birinciye cevap: Her mahiyetin kalkmasının karşıtı mahiyeti gerçekleştirir. Bu iki kısmın arasında bir (üçüncüsü) vasıta yoktur. Bu genel bir durumun olduğunu göstermez.

İkinciye cevap: Gereklilik ve olurluluk ile bölünen mahiyettir. Bunun manası, o mahiyetin bekâsı ya gereklidir (vâcib) veya değildir.

48T Üçüncüye cevap: Bu, varlık'ın başka bir varlık'ı olmasını gerek-
tirir ve böylece zincirlemeye gider.

2) İKİNCİ MESELE:

"Yok" ya gerçekleşmesi mümkün olmayan bir nesnedir, ki bunun halis bir olumsuzluk olduğunda ihtilâf yoktur. Ya da gerçekleşmesi mümkün olan nesne olur. "Yok" bize göre, Mutezile'den Ebul Huzeyl ve Ebul-Hüseyin Basrî'ye göre halis olumsuzluktur. Geri kalan Mutezile buna muhaliftir. İhtilaf noktası, onlar, siyahlığın varlığının, siyahlık olmak üzerine artık olduğunu sandılar. Sonra, bu mahiyetin, varlık niteliğinden yoksun olabileceğini zannettiler.

12a Delilimiz: Anlatıldığı gibi siyahlığın varlığı, siyahlık olmasının
(C) aynıdır. Siyahlığın, varlık olmadığı zaman, siyahlık olması imkân-
sızdır. Çünkü yok olan zatlar halis olumsuzluğa karşıt olan gerçek-
leşmede (sübût) ortak olup kendilerine özgü türleriyle ayrılırlar. Or-
17a taklaşılan nesne, ayrışılan nesneden başkadır. Bu zatların gerçekleş-
(A) mesi, (Sübût) özel mahiyetleri üzerine artıktır. Oysa, biz mahiyet-
leri gerçekleşme (sübût) niteliğinden boş olduğu durumda farz eder-
ken onunla nitelenmiş olması çelişiktir. Zira yok olan zatların sayısı
eksilmeye ve artmaya müsait olunca, sonlu olur. Oysa muarız bunu
kabul etmiyor. Çünkü zat ezelî olduğu için kudret yetirilemez. Varlık,
onlara göre bir "hal"dir ve kudret yetirilemeyen nesnedir. Zat ve
49T varlık fâil ile meydana gelmediği zaman, var olan zat, fâilden müs-
tağni olur.

Zira: Yok olan siyahlık, ya tektir veya çoktur. Tek ise ve teklik
de mahiyete gerekli ise, onun ayrılması imkânsızdır ve bunun için
varlık yönünden müteaddit olamaz. Eğer gerekli değilse, kalkması
düşünülsün. Zira mümkün olan her nesnenin kalkmasının düşünül-
mesi imkânsız değildir. Teklik gidince, çokluk (taaddüt) meydana
128a gelir. Çokluk ancak iki nesne hüviyet bakımından ayrı olunca gerçek
(F) olur. Sonra ayrıldıkları nokta, mahiyetin gereklerinden ise, her iki
nesne mahiyetce birbirinden ayrı olmuş bulunur, ki bu çelişiktir.
Eğer ayrıldıkları nesne mahiyetin gereklerinden değilse, bir nesne
yokluk halinde iken ayrılabilen niteliklere dayanak olmuş olur. Bu
doğru ise, birbiri ardından olan bu hareketlerin ve durgunlukların
yeri sırf yokluk olur, bu tam safsatadır.

İki nesne ile delil getirdiler.

A: Birinci delil, "yok" ayırdedilebilen nesnedir. Ayırdedilebilen her nesne sabit bir nesnedir. Yokun ayırdedilebilen bir nesne olduğunun açıklanması üç şekildedir.

a) Birincisi, "yok" bilinir ve her bilinen ayırdedilir. Ama, yokun
bilindiğine gelince, çünkü yarın güneşin doğuşu şimdi yok olduğu
halde bilinmektedir. Sağa ve sola doğru hareket gibi yapabileceğim
ve göğe uçmak için yapamayacağım hareket, yok olduğu halde, bili-
nir. "Bilinen" ayırdedilir. Zira ben güç yetirdiğim ile güç yetireme- 50T
diğim hareket arasını ayırdedebilirim. Ve güneşin doğudan doğuşu
ile batıdan doğuşu arasını ayırdederim. Aynı şekilde iki hareketten 17b
birinin yarın bulunacağına ve diğerinin yarın bulunmayacağına hük- (A)
mederim. Ayırdedilmenin bundan başka manası yoktur.

b) İkincisi, ben sağa ve sola hareket edebilirm, ama göğü ve yeri yaratamam. Bu ayırdedilme, bu şeylerin var olmasından önce hasıl olmuştur. Eğer, "Yoklar" ayırdedilmeseydi, bu işi yapabilirim, şu işi yapamam, demek imkânsız olur.

c) Üçüncüsü, herhangi birimiz bir nesneyi arzular ve başka 12b
bir şeyi de istemez. Oysa arzulanan ve istenmiyen henüz yokturlar. (C)
Eğer, arzulanan istenmeyenden var olmadan önce ayırdedilmeseydi,
birinin arzulanan diğerinin istenmeyen olması imkânsız olurdu.

Bu üç şekilde "yoklar"ın ayırdedilebildiği anlaşılmıştır. Ama
her nesnenin sabit olmasına gelince, zira biz, sabit ile bu mahiyet-
lerin kendilerince belirlenmiş ve gerçekleşmiş olmasından başka bir
şey kasdetmiyoruz. Zorunlu olarak bilinir ki, bu mahiyetin öbürün-
den ayırdedilmesi, ancak, bu ve öteki mahiyetin gerçekleşmesinden
sonra meydana gelir. Artık bu mahiyetlerin yokluk halinde gerçek-
leştiklerini öğrenmiş olduk. 51T

B: İkinci Delil:

Mümkün olan yok, mümteni (imkânsız) olandan ayırt edilmektedir. İmkânsızlık (imtina) sabit bir nitelik değildir. Yoksa onunla (sabit olması imkansız olanla) nitelenen sabit olur ve sübûtu imkansız olan gerekli olur, ki bu çelişiktir: İmkânsızlık sabit bir nitelik olmayınca, zorunlu olarak imkân sabit bir nesne olur. Zira çelişik iki nesneden birinin olumlu olması zorunludur. Sabit bir nitelikle nitelenen nesne sabit olunca, mümkün olan "yok" da sabit olmuş olur.

Birinciye (A) cevap: Her "yok"un sabit olduğunu kabul etmeyiz. Delil getirdikleri nesne dört şekilde karşıt delille çürütülür;

1- Birincisi: Allah Tealânın ortağını tasarlarız ve onun imkânsız olduğuna hükmederiz. Eğer onu tasavvur edip başkasından ayırdetmeseydik, onun imkânsızlığına hükmetmek imkânsız olurdu. Zira tasavvur edilemeyene hüküm verilemez.

18a (A) 2- İkincisi: Civadan bir deniz, yakuttan bir dağ tasavvur edebiliriz ve bu hayallerin yoklukta sabit olmamasına rağmen onların birbirinden ayırdedilebileceklerine hükmederiz. Zira yakuttan bir dağ nitelikleri bulunan cisimlerden ibarettir. Size göre, cevherlerin ve ilintilerin mahiyetleri her ne kadar yoklukta sabit ise de, ama cevherler yokluk halinde iken, ilintilerle nitelenemezler. Yokluk halinde dağın, dağ olması yönünden, mahiyeti sabit olamaz.

52T 3- Üçüncüsü: Biz bu mahiyetlerin var olmadan önce varlıklarını düşünebiliriz ve bu varlıkların birbirinden ayırdedildiğine hükmederiz. Nasıl ki ben sağa doğru hareketin mahiyetini sola doğru hareketin mahiyetinden, var olmalarından önce, ayırdedebiliyorum, aynı şekilde iki hareketten birinin varlığını, diğerinin varlığından, var olmalarından önce ayırdetmeyi düşünebilirim. Eğer, mahiyetlerin ayırdedilmesini bilmek, onların yoklukta gerçekleşmesini gerektirirse, varlıkların ayırdedilmesini bilmek te onların yoklukta gerçekleşmelerini gerektirir. Bu ittifakla bâtıldır. Çünkü varlık, yokluğun çelişiğidir. Bunun için ikisinin bir arada bulunması imkânsızdır.

4- Dördüncüsü: Bileşimin ve birleştirmenin var olmadan önce mahiyetlerini düşünürüz. Bu mahiyetin yoklukta karar kılması imkânsızdır. Çünkü, birleştirme parçaların bir araya getirilmesi ve özel bir şekilde birbirine değmelerinden ibarettir. Bunun yokluk halinde, ittifakla sabit olması imkânsızdır. Durum böyle olunca, birleştirmenin mahiyetinin, yokluk halinde, takarrur etmesi imkânsız olur. Sonra biz, onların varlıklarından önce düşünür ve onlarla diğer bilinen mahiyetlerin arasını ayırdedebiliriz.

128b (F) 13a (C) 53T Aynı şekilde, hareketlilik ve durgunluk hallerini de "hal" kabilinden olmalarına rağmen meydana gelmelerinden önce düşünürüz. Ve yoklukta da meydana gelmezler. Böylece zihnen ayırdetmenin, mahiyetlerin zihnin dışında gerçekleşmesini gerektirmeyeceği anlaşılmıştır.

Sonra, eğer muarıza söz sahasını daraltmak istersen, sor, yok'un bilinir olmasından neyi kasdediyorsun? Eğer, onunla mümtenîlerin,

bileşiklerin ve izafetlerin tasavvur edilmelerinde bulduğumuz bir çeşit ayırdetme ise, bu kabuldür. Fakat bu ittifakla mahiyetlerin yok- 18b
lukta karar kılmasını gerektirmez. Eğer, bundan başka bir şey kasdedi- (A)
yorsan, onun tasavvur edilmesini açıklamak ve sonra ona delil getirmek lâzımdır. Biz bunu iki durumda menederiz.

"Yok"un kudret yetirilen nesne olduğu ve kudret yetirilenin ayırdedilir nesne olduğu sözüne gelince, bu zayıftır. Çünkü, kudret yetirilen (makdûr) ya yoklukta sabittir veya değildir. Eğer, sabit ise, elbette kudretin ona bir tesiri olmaz, zira sabit olanı sabit kılmak muhaldir. Durum böyle olunca, yokun kudret yetirilen (makdûr) olması imkânsızdır. Eğer sabit değilse, bu da, kudret yetirilen nesnenin sabit olmadığını itiraf olur. Bundan böyle, sabit olmasına göre kudret yetirilen olması ile delil getiremezler. İşte bu, "yok arzulanır ve her arzu edilen de sabittir" sözlerinin cevabıdır.

İkinci (B) delile cevap: Kendisine mümkün olmakla hükmedilen nesne yoklukta ya (a) sabit olur veya (b) olmaz. (a) Birincisi çürüktür. Zira, size göre yok olan zatlara değişmenin arız olması imkânsızdır. Zatlıktan çıkmak için, imkân ona nitelik yapılamaz. (b) İkincisi 54T
ise, imkân yoklukta sabit olmayan bir nesneye sıfat olmuş olur. Bunun için, mümkünün yoklukta sabit olduğuna imkân ile delil getirlemez. Başarı Allah'tandır.

FİLOZOFLARIN VE MUTEZİLENİN YOK'LARA DAİR FİKİRLERİNİN AÇIKLANMASI

Ebu Yakup Şahham, Abu Ali Cubbaî, oğlu Ebu Haşim, Ebul-Hüseyin Hayyat, Ebul-Kâsım Yakup Belhî, Ebu Abdullah Basrî, Ebu İshak b. Ayyaş, Kadı Abdul-Cebbar b. Ahmed Hemdânî ve öğrencileri, "mümkün olan yoklar"ın var olmadan önce, zat, (öz) cevher (ayn) ve gerçek olduklarına ve fâilin onlara tesiri, onları zat yapmak değil, zatlara varlık vermek olduğuna inandılar. Ve bu zatların, şahıslariyle birbirinden ayrı olduklarına ve bu yoklar'ın her bir türünden sabit olanın sonsuz sayıda olduğunda ittifak ettiler.

Filozoflara gelince, onlar mümkünlerin mahiyetlerinin varlıklarından başka olduğunda ittifak ettiler. Bu mahiyetlerin dış varlıktan
19a ayrılabileceklerinde birleştiler. Dışarda var olmadığı halde, üçgeni
(A) düşünebiliriz. Ama mahiyet hem dışarda ve hem zihindeki varlıkların her ikisinden birden soyunabilecek mi? İbn Sina Şifa'nın İlâhiyatının birinci makalesinde[1] bunun câiz olmadığını açıkça belirtmiştir. Bunu câiz gören de vardır. Bu mahiyetlerin teklik ve çok-
55T lukla nitelenemiyeceklerinde de birleştiler. Çünkü teklik ve çokluk kavramı siyahlık kavramına aykırıdır. Biz yalnız siyahlık kavramını göz önünde bulundurursak bu durumda ona teklik veya çoklukla
13b hükmedemeyiz. Yoksa, siyahlık ile beraber başkasını da hesaba kat-
(C) mış oluruz. Bu, "siyahlıktan başkasını göz önünde bulundurmadık" sözümüze çelişik düşer. Doğrusu, mahiyet teklik veya çokluktan ayrılmaz.

Mahiyetlerin yapılmamış (gayrımec'ul) olduğunda birleştiler ve başkası ile gereken nesne, o başkasının kalkmasiyle kalkacağını ileri sürdüler. Eğer siyahlık, başkası ile siyahlık ise, o başkası kalktığında siyahlık ta siyahlık olarak kalmaz. Fakat, siyahlık siyahlık olarak kalmaz sözü manâsızdır. Kendisine hükmedilen konu "siyahlık" olup kendisi ile hükmedilen yüklem de "o siyahlık değildir"dir. Konunun, yüklemin meydana geldiği anda sabit olması gerekir. Elbette bunun sonucu onun, siyah değilken siyah olması gerekir. İşte bu muhaldir.

1. İbn Sina, İlâhiyat, 31-32.

Mutezile'ye gelince, onlardan yok'la niteli zatların varlığını kabul edenler, hepsinin zat olma bakımından eşit ve aralarındaki farkların (ihtilaf) niteliklerde olduklarında birleşmişlerdir. Sonra bunun üzerine ihtilâf edip çoğunluk, cinslerin nitelikleriyle nitelenmiş olduklarına gittiler ve bundan maksadları da cevherin
zatının, cevherlik niteliği ile siyahlığın zatının siyahlık niteliği ile 56T
nitelenmesi ve saire olduğunu ileri sürdüler.

İbn Ayyaş, bu zatların, bütün niteliklerinden çıplak olduklarına
inanmıştır. Zira, nitelikler ancak varlık anında bulunur. Sonra nite- 129a
liklere inananlar, cevherlerin nitelikleri, hayat olan bütüne ve onun- (F)
la şartlanmış olana veya fertlere aittir. Nitelikler ya cevherlerde veya ilintilerdedir.

Cevherlere dört nitelik verdiler. Birincisi, cevherlik niteliğidir
ki, bu varlık ve yokluk hallerinde mevcut olan niteliktir. İkincisi, 19b
fail ile meydana gelen varlık niteliğidir. Üçüncüsü, yer kaplama (ta- (A)
hayyüz) niteliğidir. Bu ise var olmak şartıyle cevherlik niteliğinden meydana gelir ve oluşmaya tabidir. Dördüncüsü de, bir yerde bulunma niteliğidir. Bu, mâna ile belirtilen bir niteliktir.

Tek cevherin (atomun) dörtten fazla bir niteliği olmadığını savundular. Onun siyah ve beyaz oluşu bir nitelik değildir. Hayat şartı koşulmayan her ilinti de böyledir.

İlintilere gelince, bir bütüne (cümle) ait niteliklerin onlarda bulunması düşünülemez (makul değildir). Fertlerle ilgili nitelikler üçtür: Varlık ve yokluk hallerinde hasıl olan nitelik, varlık anında
meydana gelen nitelik ve varlık niteliğidir. İşte bu çoğunluğun karar 57T
kıldığı mezheptir. Bu, Ebu Ali, Ebu Haşim, Kadı Abdulcebbar, Ebû Reşîd, İbn Metsuyenin de mezhebidir.

Bir kısmı, birkaç yerde bu tafsilâta aykırı hareket etmiştir.

1) Ebu Yakub Şahham, Ebu Abdullah Basrî ve Ebu İshak Ayyaş, cevherlik niteliğinin yer kaplama olduğuna inandılar. Bundan sonra ayrıldılar. Şahham, Ebu Abdullah; cevherin zatının cevherlikle nitelendiği gibi yer kaplama ile de nitelenmiş olduğunu ileri sürdüler.

Sonra bu ikisi de ayrıldı. Şahham, cevherin yokluk halinde iken yer-
14a (C) de (hayyiz) bulunduğuna gitti. Ebu Abdullah da, yer kaplayanın bir yerde hasıl olmasının şartı varlıktır, dedi. Oysa cevher var olmadan önce yer akplama ile nitelenmiştir, fakat bir yerde hasıl olmuş değildir. İbn Ayyaş, cevher yok iken yer kaplama ile nitelenemiyeceği gibi cevherlikle de nitelenemez. Bunun için, zatların niteliksiz olduğunu ileri sürdü.)

2) Yok, yok iken bir niteliği bulunup bulunmadığında da ayrıldılar. Ebu Abdullah'tan başkası bunu inkâr etti. O ise niteliği bulunduğunu savundu.

3) Yokluk olan cevherlerin, yokluk halinde cisim olmakla nitelenmeyeceklerinde birleştiler. Ancak Ebul-Hüseyin Hayyat, cisimlikle niteleneceklerini savundu.

4) (Kainatın, kudretli, bilgin, diri, hikmet sahibi, peygamberler
58T gönderen bir yaratanı olduğunu bildikten sonra da var olup olmadığını delil ile bilinceye kadar şüphe etmemizin mümkün olduğunda ittifak ettiler.) Çünkü "yok"un müsbet bir nitelikle nitelenebileceğini kabul ettiklerinden, Yüce Aâllah'ın zatının bilen olmak, kudret sahibi olmak gibi niteliklerle nitelenmesi de "var" olmasını gerektirmiş olmaz.
20a (A) Bunun ayrıca delile ihtiyaçı vardır. Geri kalan düşünürler, bunun bilmemezlik (cehalet) olduğunda birleştiler. Yoksa hareket ve sükûn halinde olan cisimlerin varlığının bilinmemesi gerekir. Başarı Allah'tandır.

3- ÜÇÜNCÜ MESELE:

Var ile yok arasında bir vasıtanın olmadığına inanırız. Bizden önce Kadı ve İmamûl-Harameyn ile Mutezileden Ebu Haşim ve ona uyanlar, buna aykırı olarak bir vasıta ortaya koyup ona "hal" dedikten sonra onu, "varlık ve yoklukla nitelenemeyen fakat var'ın bir niteliğidir" diye tanımladılar.

Delilimiz: Apaçık bilinir ki, aklın gösterdiği her nesnenin, her ne suretle olursa olsun bir türlü gerçekleşmesi ya a) vardır, veya b) yoktur. a) Birincisi, "var" olandır. b) İkincisi de "yok" olandır. Buna göre iki kısım arasında vasıta yoktur. Yoksa var ile yok'u anlattığımızın dışında açıklarlar ve o zaman belki o te'vile göre vasıtanın olduğu anlaşılır. Ama tartışma da lâfzî olur.

İki şekilde delil getirdiler:

1) **Birinci delil.**

Varlığın varlar arasında ortak bir niteliği olduğuna delil getirdik. Şüphe yok ki, var olanlar mahiyetleri ile birbirine aykırıdırlar. Ortaklaşılan nokta, ayrışılan noktadan başkadır. Nesnelerin varlığı 59T
mahiyetlerinden ayrıdır. Sonra bu varlık (a) ya yok'tur. veya var'dır, (b) ya da ne yok'tur ve ne de var'dır.

(a) Birincisi muhaldir. Zira, var oluşluk, yok oluşluğa çelişiktir. Bir nesne çelişiğinin (nakîz) aynı olamaz.

(b) İkincisi de muhaldir. Zira varlık var olsa, var oluşta diğer
varlara eşit olurdu. Şüphe yok ki, bir yönden mutlaka onlara aykırıdır. Ortaklaşılan nokta ayrışılan noktadan başkadır. Varlık ile var 129b (F)
olan mahiyetler arasında ortak var oluşluk, varlığın kendisi ile ayrıldığı varlığın mahiyetinin özelliğine aykırıdır. Yoksa varlığın başka bir varlığı olmuş olur ve zincirleme gerekir ki, bu muhaldir.

Böylece anlattığımıza göre varlığın ne var ne de yok olduğu anlaşılmış oluyor.

2) **İkinci delil:**

Tür olan mahiyetler cinslerde ortaktır. Bu ise, "Hal"e inanmayı 13b
gerektirir. (Önerme) birinci kısmı (konusu) üç şekilde açıklanır. (C)

(a) Birincisi, siyahlık ve beyazlık renklilikte birleşirler. Buradaki ortaklık yalnız isimde değildir. Çünkü, biz siyahlık, ve harekete
bir ad versek, siyahlık ve beyazlığa bir ad takmasak, fakat siyahlık 20b (A)
ile beyazlık arasında olan cinsce uygunluk, siyahlık ile hareket arasında mevcut olmadığını zorunlu olarak bilirdik. Bundan dolayı lafzî ortaklık bütün dillerde şaşmaz bir kanun olmaz. Bu türlü bir ortaklık (iştirak) bütün düşünürlerce bilinir.

(b) İkincisi, değişik bilinen nesnelerle ilgili ilimler de muhte- 60T
liftir. Sonra, biz ilmi öyle tanımlarız ki, öncesiz (kadîm) ilim, sonradan olan ilim ile, cevheri bilme ve ilintiyi bilme içine girer. Tanımlanan lafız değil, manadır. Buna göre bilmeklik, bu değişik mahiyetler arasında ortak bir niteliktir.

(c) Üçüncüsü, deriz ki, mümkün ya cevher veya ilintidir. Eğer "ilinti olma" tek bir nitelik olmasaydı, bölümleme (taksim) sınırlayıcı olmazdı. Nitekim, mümkün ya cevher ya siyahlık veya beyazlıktır, sözümüz sınırlayıcı bir bölümleme değildir.

Önermenin ikinci kısmının (yüklemi) açıklanması da şöyledir:

Bu mahiyetlerin bazı yönlerden ortak ve diğer yönlerden muhtelif olduğu sabit olunca, iki yön (a) ya vardır, (b) ya yokturlar, (c) yahut ne vardırlar ne de yokturlar.

(a) Birincisi bâtıldır. Yoksa ilinti ilintide mevcut olur.

(b) İkincisi de bâtıldır. Çünkü biz, zorunlu olarak bu nesnelerin sırf yokluklar olmadıklarını biliyoruz.

(c) Üçüncüsü kalır ki, istenen de budur.

Birinci delile cevap:

Varlığın ortak bir nitelik olup olmadığına dair bir tartışma yukarda geçti. Şimdi ona yardım ederek deriz ki; niçin "varlık" var olmasın? Çünkü "varlık" var olsaydı, var olmakta, var olan mahiyetlere eşit ve onların özelliklerinde onlardan ayrı olurdu, ve böyle olsaydı zincirleme gerekirdi sözüne karşı zincirlemenin, ancak, iki nesne sabit bir nitelikte ortaklaşır ve sabit başka bir yönden de ayrılırlarsa olur.
61T Yoksa, aralarındaki ayrılık, yok olan bir nesnede ise zincirleme gerekmez, deriz. Bunun açıklanması şöyledir:

21a (A) Varlık var olmaklıkta (mevcudiyye), var olan mahiyete ortak olur ve yokluk olan bir kayıtla onlardan ayrılır. Yani, varlık yalnız başına her ne kadar var ise de, onunla birlikte başka bir nesne yoktur. Var olan mahiyet, her ne kadar var ise de, fakat var olmaklık adı ile birlikte başka bir nesnesi daha vardır ki, o da mahiyettir. Durum böyle olunca, varlığın başka bir varlıkla var olması gerekmez, onun var olmaklığı mahiyetinin aynı olur. Buna göre zincirleme kesilir.

"Hal"i reddedenler şöyle diyor. "Hal"i isbat edenlerin ihtilâflarına rağmen, delillerinin hülâsasının tek bir kelimede karar kıldığını gördük, o da şudur: Hakikatler özellikleriyle birbirinden ayrılır ve genellikleriyle ortaklaşırlar. Ortaklaşılan nokta, ayrışılan noktadan başkadır. Sonra bunun var da ve yok da olmadığını açıkladılar.
15a (C) Bu suretle orta terimi (vasıtayı) ispat edip şöyle dediler; Bu, sonsuza gidecek kadar halin başka bir hali olduğunu gerektirir. Zira ispat ettikleri bu hal şüphesiz özellikleriyle birbirine aykırıdır, ama "hal" olmanın umumiliğinde eşittirler. Ortaklaştıkları nokta ayrıştıkları noktadan başkadır. Böylece sonsuza kadar gidecek olan halin bir hali olması gerekecek.

"Hal"i ispat edenler iki şekilde cevap verdiler.

(A) Birincisi çoğunluğun (cumhur) dayandığı nesnedir. Hal, benzeşme ve ayrışma ile nitelenemez, (B) İkincisi, zincirlemeyi be-

nimsemektir. Hal'i reddedenler, birincisinin (A) çok zayıf olduğunu söylediler. Çünkü aklın gösterdiği her iki nesneden biri tasavvur edilince öbürünün tasavvur edilmesi ya (a) gerekir veya (b) gerekmez. Birincisi (a) benzer olandır. İkincisi (b) ayrılandır. Varlığı ispatlanan iki nesnenin benzeşme ve ayrışma ile nitelenemiyeceğini ileri sürmenin saçmalık olduğunu biliyoruz. 62T (F) 130a

(B) İkincisi, zincirlemenin benimsenmesi de bâtıldır. Çünkü biz, onu doğruladığımız zaman öncesi olmayan olayları iptal etme yolu bize kapanır ve öncesiz (kadîm) yaratanı ispat kapısı da kapanır. Bunların hepsi saçmalıktır. Bu, her iki tarafın sözlerinin hülâsasıdır.

Benim diyeceğim şudur: Bu ilzam, hâle inananlara yönelmez. Zira biz, meselâ aklığın ve karalığın var olmakta birleştiklerini ve kara olmak, ak olmakta ayrıştıklarını anlattık ve ortaklaşılan nesne ile ayrışılan nesnenin tek bir nesne olmaları doğru olmadığı gibi yokluk (selbî) olmalarının da doğru olmayacağını biliyoruz. Şüphesiz, iki sabit nesne ispatlamış bulunuyoruz. Biri, "karalık" olması, öbürü karalığın "varlığı"dır. Var olmak ve kara olmanın her ikisi, hakikatlarına göre ayrışır ve "hal" olmalarında ortaklaşırlar. Oysa (A)
"Hal olma" sabit bir nitelik değildir. Bundan dolayı, "hal"in "var olmıyan ve yok olmayan" nesneden başka bir manası yoktur. 21b

Eğer, ortaklaşma, yokluk olan bir nitelikte ise, "hal olma" varlık ile duran bir nitelik olması gerekmez. Bunun için hal'in başka bir hal'i olması lâzım gelmez. Hal'i ispat eden önceki ve sonrakilerin bu 63T
ilzamı savmaktan âciz oldukları halde, onların ilzam edilmesinin savuşturulduğu ortaya çıktı. "Bizi buna hidayet eden Allah'a hamdolsun, Allah bizi hidayete eriştirmeseydi biz hidayete eremezdik[1]".

İkinci delile cevab:

Ortaklaşılan ve ayrışılan nesnelerin var olmaları niçin doğru olmasın? diyebiliriz.

"İlinti ilintide var olur" itirazına karşı, bunun "var" ve "yok" arasında bir "orta" nesneyi ispat etmekten akla daha yakın olduğunu söyleriz. Hal'i reddedenlerin bu delili savmak hususunda hal'in başka bir hal'i olmasının gerektiğine dayanmalarının zayıflığını artık öğrenmişsindir.

Filozofların bu konuda başka bir yolu vardır. Onlar, dışarda basit türlerin (nevi), kendileri ile var oldukları cinslerin ve ayrıkların

1. Araf, 42

(fasıl) dışarda (ayan) değil, zihinde var olduklarını söylerler. Onlara, eğer zihni hüküm, dışa uygunsa, hal'i ispat edenlerin iddiası tekrar söz konusudur. Yoksa, bu saçmadır, ona itibar edilmez. Başarı Allah'tandır.

HAL'İ KABUL ETMENİN SONUCU:

15b (C) Âlimliğin ilimle nedenli bulunması gibi, bir nesneye hal'in sübûtu, o nesnede bulunan bir "var" ile nedenlenmiş (muallel) olur veya karalığın karalık olması gibi nedenlenmiş olmaz. Birincisine nedenlenmiş (muallel) hal, ikincisine nedenlenmemiş hal dediler ve onların zat bakımından eşit ve bu haller ile ayrışmış olduklarında birleştiler.

64T Bizden hal'i ispat edenlere göre, varlık, zatın kendisidir. Mutezileye göre ise o, bir niteliktir. "Yok"un bir nesne olduğunu ispat etme inancı buna dayanmaktadır. Hal'i ileri süren söze dayanarak, benim seçtiğim, bunun bâtıl olmasıdır. Çünkü, ister arkadaşlarımızın dediği gibi "varlık" zat olsun, ister mutezilenin dediği gibi zat'dan
22a (A) başka bir şey olsun, eğer zatlar ortaklaşmış olsa, benzeşenler gereklerin hepsinde, zorunlu olarak eşit olacağından, birine söylenebilen diğerine de söylenmiş olacaktır. Bu durumda, öncesizin (kadîm) sonradan olana ve cevherin, ilintiye (âraz) ve tersine olarak birbirine dönüşmeleri gerekir. İşte bu imkânsızdır ve belli bir zatın belli bir niteliğe mahsus olması, a) bu sebebsiz ise, mümkünün iki tarafından birinin diğerine sebepsiz yere tercih edilmesi gerekir ki, bu muhaldir. b) Eğer bu tercih birşeyden ötürü ise ve bu şey de zat ise, diğer zatlar arasında o zatın kendisinin tercih edilmiş olma niteliğine dair olan tartışma yeniden başlar. Bu tercih sebebi zat olmayıp ta bir zatın niteliği ise, o zaman o zatın o niteliğe mahsus olması meselesi ortaya çıkar. Fakat, özelliği, zat kabul edip ortaklaştıkları noktayı nitelik yaparsak zorluk savulmuş olur. Çünkü ayrışan nesneler bir gerekli nitelikte birleşebilirler. Fakat eşit olan nesneler, gerekli niteliklerde ayrışamazlar.

FİLOZOFLARA GÖRE VARLARIN BÖLÜNMESİ

Var olan ya özünden (zat) dolayı sübûtu gereklidir ki, bu Allah Teâlâdır. Veya özü bakımından varlığı olurludur (mümkün), bu da Allah'tan başka olan herşeydir.

Eğer özü bakımından gerekli (vâcib) olanın, asıl varlıkta di- 65T
ğer var olanlara eşit olup gereklilikte (vücûb) onlardan ayrılır, or- F
taklaşılan nokta, ayrışılan noktadan başkadır, buna göre varlık ge- 130b
reklilikten başka bir şeydir; çünkü biz "gerekli var" sözümüz ile "var olan var" sözümüz arasındaki farkı kavrarız. Eğer varlık gereklilik olsaydı, fark kalmazdı. Öyle ise gereklilik varlıktan başka bir şey olduğu sabit olur, denirse, deriz ki, aralarında ya (a) sıkı bir bağ (mülâzemet) yoktur veya (b) vardır.

Birincisi (a) muhaldir. Yoksa her birinin diğerinden ayrılması mümkün olur. Buna göre varlığın gereklilikten (vücûb) ayrılması mümkün olur ve böyle olan her nesne özünden (zatından) ötürü gerekli (vâcib) olamaz. Aynı şekilde gerekliliğin varlıktan ayrılması da mümkün olabilir. Bu ise imkânsızdır. Zira gereklilik varlığın niteliğidir. Ve nitelenen (mevsuf) olmadan nitelik var olamaz.

İkincisi (b) aralarında sıkı bir bağın (mülâzemet) bulunmasıdır. Her ikisinden birisinin diğerine muhtaç olması, döngünün imkânsızlığından dolayı, muhaldir. Varlığın, gerekliliği gerektirmesi de
muhaldir. Yoksa her var (mevcut) olan, gerekli olmalıdır. Bu ise 16a
çelişiktir. Çünkü gerekliğin nedenli olması lâzım gelir. Zira her ne- (C)
denli, özüne göre, olurludur ve özünden dolayı olurlu olan her nesne, nedenine göre gereklidir ve gereklilikten önce sonsuza doğru gereklilikler icab eder, bu ise muhaldir. Gerekliliğin, varlığı gerektirmesi
de imkânsızdır. Çünkü gereklilik, varlığın niteliği ve nasıllığıdır. 66T
Bunun için gereklilik varlığa muhtaçtır.

Eğer varlık ona muhtaç olsaydı döngü gerekirdi ki, bu imkânsız- (22b)
dır. Her ikisinin de bir nedenin nedenlisi (malul) olmaları da imkân- A

sızdır. Zira bu neden (a) ya iki nedenli ile nitelenmiştir, (b) yahut ta neden her ikisinin niteliğidir (c) veya nitelenmiş de değil, nitelik de değildir.

Birincisi (a) muhaldir. Yoksa, var olmayan ve gerekli olmayan gerekliliğin ve varlığın nedeni olurdu. Fakat, var olmayan yok demektir. Buna göre yok olanın gereklilik ve varlık için neden olması çelişiktir. Çünkü gerekliliğin nedenlenmiş olması lâzım gelir. Bu ise yukarda geçtiğine göre imkânsızdır.

İkincisi (b) de muhaldir. Yoksa bu lüzumun nasıllığındaki zorluk yeniden başlar.

Üçüncüsü (c) de muhaldir. Çünkü özünden ötürü gerekli olan varın ayrık nedene muhtaç olması gerekir ki, bu çelişiktir. Gerekliliğin olumsuzluk olduğu söylenemez. Çünkü varlık onunla pekişir. Oysa bir nesne çelişiği (nakızı) ile pekişemez. Yokluğa yüklem olmasından ötürü, yok olmaktan ibaret olan gereksizliğin (Lâvucûb) çelişiğidir. Öyle ise gereklilik varlıksal olur. Gerekliliğin (vucûb) olumsuz olduğunu kabul edelim, fakat gerekliliğin varlığı gerektirmesi imkânsızdır. Zira yok'luğun varlığı gerektirmesi imkânsızdır, varlığın vucûbu gerektirmesi de öyledir. Yoksa her var olan gerekli (vâcib) olmuş olur.

Cevab: bu, varlığın gerekli ile olurlu arasında ortaklaşa olmasına bağlıdır. Yukarda geçtiği gibi bu bâtıldır.

ZATI BAKIMDAN GEREKLİ OLANIN (VÂCİBUL-VUCÛD) ÖZELLİKLERİ ONDUR

1-(a) **Mesele:**

Bir nesne hem özünden dolayı ve hem başkasından ötürü gerekli olamaz. Çünkü başkası ile olan, o başkasının yok olması ile yok olur. Özden ötürü olan başkasının kalkması ile kalkmaz. İkisini bir araya getirmek imkânsızdır.

2-(b) **Mesele:** 67T

Özü ile gerekli olan başkasından birleşik olmaz. Zira her bileşik olan cüz'üne muhtaçtır. Cüz'i ise kendisinden başkadır ve her bileşik olan başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan her nesne özü bakımından mümkündür. Özü bakımından mümkün olan, özü bakımından gerekli (vâcib) olamaz.

3-(c) **Mesele:**

Özü bakımından gerekli olan başkası ile birleşmez. Yoksa, kendisi ile birleştiği öbür cüz arasında bir ilişki olur. Özü bakımından gerekli olanın başkası ile ilişkisi olmaz.

4- (d) **Mesele:**

Özünden ötürü gerekli olanın varlığı, mahiyeti üzerine artık olamaz. Çünkü o varlık, mahiyetten müstağni ise, varlık onun niteliği değildir, o mahiyetten müstagni değilse, özüne göre mümkün ve bir müesire muhtaç olur. Ve eğer o müessir mahiyetten başka ise, özünden ötürü gerekli olan başkası ile gerekli olmuş olur. Eğer o müsessir bu mahiyet ise, o gereklilik (vucûb) varlığı gerektirirken ya a) vardır veya b) yok'tur. Birincisi (a) muhaldir, zira mahiyet bu varlıkla var olsa, tek varlık kendisinin şartı olur. Eğer, mahiyet varlıktan başkası ile var ise, mahiyet iki defa var olmuş olur. Sonra

16b (C) A (23a) 68T bu varlığa dair söylenen söz, birinciye dair olan sözün aynıdır. Ve bunun için zincirleme gerekir. (b) Eğer var değilse, bu da muhaldir. Çünkü, eğer yok olanın varlığa müessir olmasını uygun görürsek, Allah Tealâ'nın fâilliği ile kendi varlığına delil getirmek bizim için mümkün olmaz. Çünkü, yok'un var'a tesiri açıkça bâtıldır.

Bunun itirazı, varlık şartı olmadan, mahiyet için ona müessir olamaz, sonra varlığın göz önünde bulundurulmamasından yokluğun mahiyete girmesi gerekmez. Çünkü, mahiyet, mahiyet olarak ne vardır ve ne de yoktur. Bu, olurluda (mümkün) dedikleri gibidir. Onun mahiyeti, başka bir varlık şart olmadan, varlığa kabiliyetlidir. Yoksa, zincirleme meydana gelir ve varlığa kabiliyeti olanın yok olması da gerekmez. Tersine bir nesnenin bir anda hem yok ve hem de var olması gerekir. Varlığı gerekli olanın, varlığının mahiyeti üzerine artık olduğuna delil, varlığının bilinen ve mahiyetinin bilinmeyen olmasıdır. Zira bilinen bilinmeyenden ayrıdır.

5-(e) **Mesele:**

Özünden dolayı gerekli olanın (vâcib bizatihi) gerekliliği kendi üzerine artık olmaz. Çünkü, eğer gereklilik varlığı gerektiriyorsa fer'i olan, asıl olana asıl olur ki, bu muhaldir. Eğer, varlık tâbi ise, özü bakımından mümkün olan başkasıyla gerekli olur, ve özü ile gerekli olan özü ile olurlu (mümkün) olmuş olur ve bu durumda özü bakımından gerekli olanın özü bakımından olurlu olması daha uygundur. Aynı şekilde, bu gereklilik, müessirinin gerekliliğinden ötürü gerekli olur ve bu gereklilikten önce sonsuza giden başka bir gereklilik (vucûb) ortaya çıkar ve imkânsız olan zincirleme lâzım gelir. Bu şekilde itiraza uğradı: Gereklilik ile olamazlık konuların yüklemlere
69T nisbet edilmelerinde birer niceliktirler. Bunun için konulardan ve yüklemlerden başka olup, onlara tâbidirler.

6- (f) **Mesele:**

Özü ile gereklilik iki nesne arasında ortak olmaz. Yoksa, bu, ikisinden birinin öbüründen ayrıldığı nesneye aykırı düşer ve böylece her biri, ortaklaştıkları nesne ile ayrıştıkları nesneden bileşmiş olurlar. Eğer bu iki cüz arasında bir bağlılık (mülâzemet) yoksa, her ikisinin bileşmesi ayrı olan bir nedenin sonucu olur ki, bu çelişiktir. Eğer, aralarında gereksinme varsa ve eğer hüviyet gerekliliği lüzumlu kılıyorsa, gereklilik, başkasının nedenlisi olur. Bu yanlıştır. Ve
23b eğer bu gereklilik o hüviyeti lüzumlu kılıyorsa, her gerekli (vâcib)
(A) olan onun aynısı olacak, ve aynısı olmayan gerekli olamayacaktır.

Bunun üzerine, gerekliliğin (vucûb) sabit olan bir nitelik olduğu söylenmiştir. Bu yanlıştır. Yoksa, ya mahiyete giren veya dışında kalan bir nitelik olurdu ki, ikisi de yukarda geçtiği gibi doğru değildir. Çünkü sabit bir nitelik olsaydı sabit olmakta diğer mahiyetlere eşit ve özelliğinde onlara aykırı olurdu. Zira kendi varlığı mahiyetinden başkadır. Eğer varlığı ile mahiyetinin nitelenmesi gerekli ise, gerekliliğin sonsuza kadar gidecek başka bir gerektiren olacaktır. Eğer nitelenmesi gerekli değilse olurludur (mümkün). Öyle ise, özü bakımından gerekli olanın olurlu olması, haydi haydi uygun olur, ama bu çelişiktir.

Aynı şekilde özdeşmenin (taayyün) sübûtî bir artık nitelik olmasına göre de doğru olmadığı inşallah gelecektir. Gene de buna şöyle itiraz edilmiştir. Varlığı gerekli olan, var olmakta olurluya eşit olup, 70T
gereklilikte ondan ayrılır. Varlığı ile gerekliliği birbirinden başka şeydir. Bu bölümün baş tarafında zikredilen bölümleme yeniden 17a
başlar. Orada, varlığın gerekliye (vâcib) ve olurluya (mümkün) (C)
sadece sözde ortaklaşa söylendiğinden başka bir cevabımızın olmadığını öğrenmiştin. Durum öyle ise, özü bakımından gereklilik sırf sözde ortaklaşarak, iki gerekliye söylenmesi de niçin doğru olmasın?

7-(g) **Mesele:**

Gerekli (vâcib) sözünün özü ile gerekliye ve başkası ile gerekliye söylenmesi, sözde ortaklaşma yoluyladır. Yoksa, özü ile gerekli olan bileşik bir nesne olur ve o da ancak olurlu olur. Çünkü ortaklaşılan miktar başkasından müstağni ise, o başkası yolu ile olan gerekliliğin mahiyetinin tümü başkasına arız olmazdı, bu ise çelişiktir. Eğer ortaklaşılan miktar başkasına muhtaç ise, özü bakımından olan gerekliliği mahiyetinin tümü başkasından müstağni bulunmamış olur.

Buna şöyle itiraz edilmiştir. "Gereklilik denilen nesnenin, özü ile gerekli ve başkası ile gerekli olana ayrılması mümkündür. Bölünen nesne, şüphesiz ki, bölümler arasında ortaklaşılan nesnedir." Biri şöyle delil getirebilir. Gereklilik sabit olan bir nitelik değildir. Zira sabit olan bir nitelik olsaydı, ya özü ile gerekli olana ve başkası ile gerekli olana manaca ortaklaşa veya sözde ortaklaşa söylenirdi. Yukarıda geçtiğine göre bu ikisi de batıldır. Öyle ise gereklilik sabit olan bir nitelik değildir.

8-(h) **Mesele:**

Özü bakımından gerekli olan, her yönden gereklidir. Zira sabit olan veya yok olan bir nesne ile nitelendiğini farzetsek, bu onun özü-

17T nün gerçekleşmesine kâfi gelmez. Çünkü o nesnenin kendisi için meydana gelmesi veya ondan alınması dış bir nesnenin varlığına veya yokluğuna bağlıdır. Böylece onun özü, bu oluşun veya yokluğun
24a meydana gelişine dayanır. Başkasına bağlı olana bağlı olan, başka-
(A) sına bağlı olmuş olur. Öyle ise özünden ötürü gerekli olan (vâcib) başkasına bağlı olur ve böylece özünden ötürü olurlu olur ki, bu doğru değildir. Bu delil ancak, izafetlerin dışarda varlıkları olmadığını kabul etmekle yürür.

9–(i) **Mesele:**

Özünden dolayı gerekli olan yok olamaz. Eğer bu doğru olsaydı, o zaman, varlığı, yokluğunun sebebinin yok olmasına bağlı olurdu. Başkasına bağlı olan özü bakımından olurlu olur.

10–(j) **Mesele:**

Özü bakımından gerekli olana, özünün gerektirdiği bir takım niteliklerle nitelenebilir. Önce olan gereklilik yalnız o hüviyetin bir niteliği hissesi olur ve öbür nitelikler, bu hüviyetin gerekliliğinden ötürü gerekmiş bulunur. Bu hüviyet, hüviyet oldukça, "birlik" onun bir "hissesi" niteliği olur. Eğer (bu hüviyet) birlik ile beraber alınırsa geride "bir" kalmaz.

ÖZÜ BAKIMINDAN OLURLU (MÜMKÜN)NUN ÖZELLİKLERİ ALTIDIR

1 (a) **Mesele:** 137b
(F)

Olurlu - ne ise o olarak–hem varlığını düşünmekten ve hem yokluğunu düşünmekten çelişiklik gerekmeyen nesnedir.

Olurluğun (imkân) ileri sürülmesinin bir kaç yönden imkânsız olduğu söylenirse:

1– Birincisi, mesela, karalığın varlığı (a) ya karalık oluşunun özdeşidir (aynıdır), (b) veya karalık oluşundan başkasıdır. Eğer (a) birincisi ise, "karalık" var da olabilir, yok da olabilir "sözü" varlık da var olabilir, yok da olabilir" sözümüz gibidir. Ama "var, var olabilir" sözümüz boş bir sözdür. Çünkü konu yaptığımız "var" ile yük- 72T
lem yaptığımız "var" aynı ise, bu bir nesnenin, olurlu olarak, kendine izafetidir, ki imkânsızdır. Eğer aynı değil ise, bir nesnenin iki defa mevcut olması gerekir.

Var'ın yok olabileceği sözümüz de boştur. Çünkü bir nesnenin başka bir nesne ile nitelenebileceğine hükmedilirse, bu, nitelenenin 17b
(mevsuf) nitelikle birlikte bulunabileceğini gerektirir. Oysa var ol- (C)
maklığın yok olmaklıkla beraber bulunacağı düşünülemez. Yokluk ile kendisine hükmedilmesi doğru olan nesnenin, var'ın kendisi olması imkânsızdır.

(b) Eğer, gerçek olan ikincisi ise, karalığın var olabileceği sözümüzün manası, yok'un varlıkla nitelenebileceğine varır. Yukarda geçtiğine göre bu muhaldir. 24b
(A)

Çünkü, varlık mahiyetten başka ise, olurlukla nitelenen ya varlık veya mahiyet olur. Mahiyetin varlıkla nitelenmiş olmasına gelince, bu üçten herhangi birisi farzedilirse, olurluk ona nitelik olduğu farzedilir. Bu olurlukla (imkân) nitelenen ya tek veya bileşik olur.

Eğer tek ise, olurlukla ona hükmetmek, o tek mahiyete dönüyorsa, o mahiyetin var olup olmaması mümkün olur ve durum, boşa

çıkardığımız birinci bölmeye döner. Eğer, bileşik ise, olurluğun cüzlerinin her birinin veya bir kısmının niteliği olmasına dair olan tartış-
73T ma yeniden başlar.

2) İkincisi, olurlukla kendisine hükmedilen ya vardır veya yoktur. Eğer var ise, varlıkla yokluk birleşemiyeceği için, varlık halinde yokluğu kabul edemez. Yokluğun meydana gelişi imkânsız olunca, varlık ve yokluk imkânının meydana gelişi de imkânsız olur. Eğer yok ise, o yokluk halinde iken varlığı kabul de etmez. Ve böylece varlığın ve yokluğun imkânı hasıl olmaz. Varlık ve yokluğun dışına çıkmak (huluv) imkânsız olunca ve ikisinden herbiri olurluğa zıt ise, "olurluğu" ileri sürmek imkânsız olur.

Bu soruyu başka yönden de anlatmak mümkündür. Bu da olurlu olanın varlık sebebi ya kendisi ile beraber hazırdır veya değildir. Birinci durumda gerekli olur ve ikinci durumda mümteni olur ve bunun için olurluğu (imkân) söz konusu etmek de mümteni olur.

3) Üçüncüsü, bir nesne olurlu ise, onun olurluğu a) ya yok olan, b) veya var olan bir nitelik olur. Birincisi (a) boştur, çünkü bu, yok'a yüklem olabilen olursuzluğun (lâ imkân) çelitidir (nakızı). Yok'a
18a (C) yüklenen de yoktur. Böylece olursuzluk yokluk olur ve iki çelitten (nakızdan) birinin zorunlu olarak varlık olmasından dolayı olurluk var olur.

74T İkincisi (b) de boştur. Çünkü olurluk sabit olmuş olsaydı iki yönden imkânsız olurdu.

(a) Birincisi, eğer sabit ise, sabit olmakta diğer varlıklara eşit
25a (A) ve olurluk denen özel mahiyeti ile de onlara aykırı olurdu ve bu suretle sabit oluşu mahiyetinden artık olur.

Mahiyetinin varlıkla nitelenmesi, özünden dolayı gerekli ise, olurluk, özü bakımından gerekli bir var olur. Oysa o, olurlunun niteliğidir. Varlıkla nitelenen nesne vardır. Öyle ise olurlu vardır. Ve varlığı o olurluğun (imkân) kendisinde bulunması için şarttır. Her hangi bir varlık için şart olan nesne, öze gerekli olur ki, bunun özü bakımından gerekli olması daha uygundur. Neticede özüne göre mümkün olan özüne göre gerekli olur ki, bu çelişiktir.

Eğer mahiyetin varlıkla nitelenmesi olurluk yolu ile ise, olurluğun başka bir olurluğu olması gerekir ve olurluğun olurluğu kendisinde artık (zait) olur ve zincirleme gerekir.

(b) İkincisi, sonradan olan, varlığından önce, özü bakımından olurludur. Eğer olurluk var olan bir nitelik olsa idi, bir nesne yokluk halinde var olan bir nitelikle nitelenmiş olurdu. Bu ise muhaldir.

Birinci soruna cevap olarak bu ancak bir nesnenin varlık halinde varlığı olurlu veya yokluk halinde yokluğu olurlu, olduğunu söyleyene karşı yönelir, denmez. Aynı şekilde fiilen nesnenin varlığı halinde ikinci anda yok olabilmesini söyleyene de bu zorluk gerekmez.

İkinciye cevap, mahiyetin var olması şartı ile yokluğa kabiliyetsiz olduğuna dair sözümüzün doğruluğundan, bu bütünün (mecmu) cüzlerinden biri olan mahiyetin yokluğa kabiliyetsiz olduğuna dair sözümüzün doğru olması gerekmez. 75T

Üçüncüye cevap: olurluk zihinde sabit bir nitelik olup dışarda gerçekleşmez. Buna göre zikrettiğimiz gerekmez. 132a (F)

Birinciye iki şekilde cevap vereceğiz:

1) Birincisi, Gelecekteki olurluk sözü imkânsızdır. Zira halde var olan bir nesneye gelecekte yok olabilecek diye hükmedersek ya, (a) gelecekteki yokluğun olurluğu şimdiki halde hasıl olmuştur, denir. Veya (b) gelecekteki yokluğun imkanı ancak gelecekte hasıl olacaktır, denir.

Birincisi (a) imkânsızdır. Çünkü gelecekteki yokluk, gelecekte olması bakımından geleceğin hasıl olmasına bağlıdır. Oysa geleceğin halde husul bulması imkânsızdır. Buna göre, gelecekteki yokluk, gelecekteki yokluk olmasından dolayı, muhal olan bir şartın bulunmamasına bağlıdır. Ama muhal olana bağlı olan da muhaldir. Öyle ise, gelecekteki yokluğun halde hasıl olması, imkânsızdır. Buna göre gelecekteki yokluğun halde bulunması muhaldir. Doğrusu o ancak gelecekte bulunabilir, Onun olurluğu (imkânlığı) halde değil gelecekte olur.

Eğer, bu her ne kadar bu şart ile halde meydana gelişi imkânsız ise de fakat gelecekte imkânsız değildir ve biz bu olurluğu (imkân) geleceğe göre ispatladık, dersen, ben de derim ki: Olurluğun mahiyeti izafî bir nisbettir, nisbî şeyler nisbet olunan iki nesnenin varlığı anında var olurlar. Bu iki nesnenin bir arada bulunmasının imkânsızlığından bu nisbet te imkânsız olur. 25-b (A) 76T

2) İkincisi, gelecekteki yokluğun olurluğu (imkân), ancak gelecek bulunduğu zaman var olur, denmesidir ki bu, bir nesneye bulunduğu zamana göre olurlukla hükmetmektir. Çünkü gelecek var olduğu zaman hal olur. Ve bu durumda ilk zorluk yeniden başlar. 18b (C) Gelecekteki olurluğu kabul etsek te zikredilen zorluk savulmuş olmaz. Zira o şimdiki zamanda var olup gelecekte yok olabilir, sözümüz,

hüviyetinin kendisine yoklukla hükmedilmesinin imkânlığını gerektirir. Eğer, hüviyeti varlığın aynı ise, bu, varlığın yoklukla nitelenmesine hüküm olur ve zikredilen zorluk geri döner.

İkinci soruya cevap: Bir nesnenin bir nesneye kabiliyetli olma şartı, kabul edenin, kabul edilene aykırı olan bir şeyi haiz olmamasıdır Mahiyetin varlığı ve yokluğu olurluğa zıt ise, oysa mahiyet ikisinden de hali olamaz, olurluğa (imkâna) zıt olmaması imkânsız olur ve bunun için olurlukla da nitelenmesi mümtenidir.

77T Üçüncüye cevap: Zihnin olurlukla hükmetmesi ya hükmedilene
132b uygun olur veya olmaz. Uygun değilse bu câhillik olur ve sonucu şu
(F) olur; Zihnin aslında olurlu olmayan bir nesneye olurlukla hükmetmiştir. Eğer uygun ise, nesne aslında olurlu olur ve bu durumda olurluğun varlık veya yokluk olup olmadığında zikredilen zorluk tekrar baş gösterir. Zira bir nesnenin olurlu olması o nesnenin niteliğidir. Zihinde olan, olurlukla kendisine hükmedilen nesneye aykırı bir nesnedir. Bir nesnenin niteliği o nesneden başkasında bulunamaz. Ancak bir nesnenin olurluğunun zihinde hasıl olan bir nesne oluşu, sözümüzden kasdedilen olurluğu bilmenin zihinde mevcut olmasıdır, denirse, bu doğrudur. Ama, soru savulmuş olmuyor. Çünkü, tar-
26-a tışma olurluğun bizzat kendisi hakkında olup olurluğu bilmenin hak-
(A) kında değildir.

Cevap, değişen mahiyetlerin olurlu olması, zorunludur. Zorunlu nesnelerde şüpheye düşürmek Sofistlerin şüphelerinde olduğu gibi cevap verilemeğe değmez.

2- **(b) Mesele:**

Olurlu (mümkün) ayrı başka bir sebep olmadan var ve yok olamaz. Çünkü varlık ve yokluk mahiyete göre eşit olunca, tercih eden bulunmadan bir tarafı tercih etmek imkansızdır.

Eğer, eşit olunca tercih eden olmadan tercih etmek mümtenidir, sözünüzle, bunun apaçık olduğunu iddia ediyorsanız, bu kabule şayan değildir. Biz, bu meseleyi, bir'in iki'nin yarısı olduğunu söyleyerek akla vurursak, ikincisinin daha açık olduğunu görürüz. Aradaki fark, birinciye her hangi bir yönden, bir ihtimalin ârız olduğunu gösterir. Çelit olanın (nâkız) ihtimali belirince, tam bir kesinlik kalmaz. Bunun, (burhan) kesin delil olduğunu iddia edersen, nerde o kesin delil? Bu anlattığımın doğruluğunu kabul edelim ama bir kaç şekilde itiraza uğramıştır.

1) Birincisi: Eğer olurlu, müessire muhtaç ise, o işte müessirin müessirliği ya sabit olan bir niteliktir veya değildir. Bunun her ikisi de boşunadır. Öyle ise müessirlik sözü bâtıldır.

Bunun sabit bir nitelik olmasının imkânsız olduğunu söyledik, 78T
çünkü bunun sabit olması, ya (a) sadece zihindedir veya (b) hem zihinde ve hem dışındadır. Birincisi (a) bâtıldır, zira zihinde bulunup da dışardakine uygun değilse, cehalettir. Nitekim, aslında kâinatın öncesiz (kâdim) olmadığı halde, onun öncesiz olduğuna inanan kimse böyledir. Eğer, zihnin müessirliğe dair hükmü dışa uygun değilse,
bu hüküm cehalettir. Bir nesne kendine müessir olamaz. Ama bir 19a
nesnenin başkasına müessir olması, o nesnenin niteliğidir. Bu ise, (C)
zihinlerden önce meydana gelmiştir. Çünkü bir nesnenin niteliği başkasında bulunamaz. Ancak, zihinde var olan, müessirliği bilinmektir, fakat yukarda geçtiği gibi bu bir şey ifade etmez.

İkincisi (b) onun dışarda sabit olmasıdır. Bu da ya müessirin kendisi veya eserin kendisi olur veyahud ikisine de aykırı olur. Birincisi boşunadır. Zira, biz, müessirin kendisini ve eserin kendisini biliriz, bununla beraber bu müessirin o esere tesir ettiğinden şüphe ederiz.
Nitekim, kâinatı bildiğimiz ve Allah'ın kudretini de bildiğimiz 26b
zaman bunda müessir olanın Allah'ın kudreti olduğunu ancak ayrı (A)
başka kesin bir delil (burhan) ile aralarında vasıtanın olmadığını biliriz. Bilinen bilinmeyene aykırıdır. Çünkü Allah Teâlânın kâinata kudretinin müessir olmasının sebebi, kudretinin kendisi değildir ve çünkü bir nesnenin bir nesneye müessirliği ikisi arasında bir nisbettir. İki nesne arasındaki nisbet, ikisinin varlığına bağlıdır. Bir nesneye bağlı olan ondan başkadır. Ama, müessirlik artık bir nesne ise, ya müessirin zatına ârız olan niteliklerden olur veya öyle olmaz da, kendi kendine duran var olan bir nesne olur. Eğer birinci olursa, özü bakımından olurlu ve bir müessire muhtaç olur. Bir müessirin ona müessir olması kendisine artık olur ve zincirleme gerekir ki, bu muhal-
dir. Bunun teslim edilmesi halinde, imkânsızlık başka bir yönden gere- 79T
kir. Çünkü, zincirleme, ancak sonsuza doğru peşpeşe bir takım nesneler farzettiğimiz zaman düşünülebilir. Bu da kendisi ile peşinden olduğu nesne arasında başkası yoksa, her birinin kendi arkadaşının peşinden gitmesini gerektirir ve ancak arkadaşı tarafından takip edilir. Ama bu da imkânsızdır. Çünkü öncekinin sonrakine tesir etmesinde bir ortacı (mutevassıt) vardır, oysa ortacı mevcut değildi, bu çelişiktir.

Eğer müessirlik, (yani müessir olma hali) kendi özü ile duran bir cevher ise, bu muhaldir. Zira, bir nesnenin bir esere müessirliği eser

ile müessir arasında bir nisbettir. İki nesne arasında olan nisbetin, kendi kendine duran bir cevher olduğu düşünülemez. Sonra bu kabul edilse bile bu olurlunun varlığına müessir ya bu cevher veya o cevher ya da her ikisidir. Bu durumlara göre, olurlunun varlığına müessir olan zatın müessirliği kendisine artık olup zincirleme gerekir.

Doğrusu, müessirliğin yok olan bir nitelik olduğunun doğru olmadığını söyledik. Zira bu, yokluğa yüklem olabilen müessir olamamanın çelitidir (nakız). Yokluğa yüklem olan yok'tur. Yokluğun çeliti sabit olmadır. Öyle ise müessirlik sabit olan bir nesnedir. Çünkü müessir olmayan bir nesne, müessir olmuştur. Müessirlik yokken var
27a olmuştur. Bunun için o var olan bir niteliktir. Yoksa, zat âlim değil-
(A) ken âlim olduktan sonra ilmin var olan bir nesne olmadığını kabul
80T etsin, bu onun cahilliğinin sonucudur. Anlattıklarımızla müessirliğin sabit olan ve yok olan bir nitelik olmasının sacmalığı ortaya çıktı. Öyle ise, müessirlik iddiası boşunadır.

2) İkincisi, müessir esere ya eserin varlığı halinde veya yokluğu halinde tesir eder. Birincisi varı var etmenin imkânsızlığından ötürü bâtıldır. İkincisi boşunadır (bâtıl). Zira yokluk halinin ne izi vardır ve ne de tesiri vardır. Çünkü tesir, müessirden meydana gelen eserin aynı ise, eser olmadığından tesir de yoktur. Eğer başka ise bundaki söz birincideki gibi bâtıldır.

3) Üçüncüsü, müessirin tesiri (a) ya mahiyete (b) ya varlığa (c) veya mahiyetin varlıkla ittisaf etmesine olur. Birincisi (a) muhaldir. Çünkü başkası ile var olan her nesnenin, o başkasının yok olması ile, yok olması gerekir. Eğer karalık, başkası ile karalık ise, o başkası yok olduğunda karalığın, karalık olmaması lâzımdır ki bu imkânsızdır. Zira, karalık karalıktan başka birşey olamaz. Karalık, karalık olarak
19b karalık olmamakla nitelenir, diyemeyiz, ama, karalık yok olur, fakat
(C) bâki kalmaz deriz.

Çünkü, biz şöyle deriz: Karalık yok (fâni) olur, dediğimiz zaman bu bir önermedir. Her önermenin bir konusu ve elbette bir yüklemi vardır. Yüklemin konuda bulunması veya bulunmaması (selbi) ile hükmetme halinde, konunun sabit olması gereklidir. "Karalık yok oldu" dediğimiz zaman "karalık" konudur ve "yok" olma yük-
81T lemdir. Ve yok olma halinde karalığın yerleşik olması lâzımdır. Yok
133a olan karalık ise bu durumda karalığın yerleşik olmaması gereklidir.
(F) "Karalık yoktur" sözümüz doğru olduğunda karalığın yerleşik ol-
27b ması veya olmaması gerekmektedir ki, bu yanlıştır.
(A)

Ama (b) müessirin varlığa tesir ettiğinin söylenmesine gelince, bu da muhaldir. Yoksa bu tesirin yokluğu farz edildiği zaman varlık, varlık olarak kalmaz. Bu da yukarıda geçtiğine göre muhaldir.

Üçüncüsüne (c) gelince, bu, müessirin mahiyetin varlıkla mevsûf olmasına tesir ettiğinin ileri sürülmesidir. Önceden deriz ki, mahiyetin varlıkla nitelenmiş olması, var olan bir iş değildir. Çünkü var olan bir iş olmasına göre, özü ile bulunan bir cevher olmaz, doğrusu mahiyetin bir niteliği olur. Ve böylece mahiyetin onunla nitelenmiş olması onun üzerine zait olmasını gerektirir ve bundan zincirleme lâzım gelir. Eğer, nitelenmiş olmak, sabit olan bir iş değilse, asla bir müessirin eseri kılınamaz, sonra sabit olan bir iş olmasına göre ise, bir müessire dayandırılması imkânsız olur. Çünkü müessir ya mahiyete veya varlığa tesir eder ve önceki bölümleme tekrar söz konusu olur. Mahiyetin ve varlığın ve ikisinden birisinin diğerine nisbet edilmesi, müessire dayandırılmazsa, varlıkla nitelenen mahiyet, müessirden müstağni olur. Böylece tesir etme davasının bâtıl olduğu anlaşılmış olur.

4) Dördüncüsü, eğer olurlunun iki tarafının birinin diğerine 82T
tercih edilmesi, bir tercih edene muhtaç ise, yokluğun varlığa tercihi bir tercih edene muhtaç olur. Ama bu muhaldir. Çünkü tercih eden tercih etmede müessirdir. Müessirin mutlaka bir eseri vardır. Yokluk ise sırf olumsuzluktur. Bunun için bir müessire dayandırılması muhaldır.

Eğer yokluğun nedeni, nedenin yokluğudur dersen, derim ki, bu yanlıştır. Nedenlik, yokluk olan nedensizlik (la illiyye)in çelişiğidir (münakız). Nedenlik sabit olan bir nesne olduğu için, onunla nitelenen de sabit olur. Yoksa sırf olumsuzluk, var olan nitelikle nitelenmiş olur ki bu muhaldir. Zira yokluk ayırdedilmez, sayılmaz ve hüviyeti de yoktur. Bundan ötürü bir kısmını neden ve bir kısmını nedenli (malul) yapmak mümkün değildir.

Cevap: (Olurlunun mahiyetine göre iki taraf eşit olunca, birinin sebebsiz hasıl olması imkânsızdır) önermesi apaçıktır ve onunla diğer apaçıklar arasında fark bulmak aklen imkânsızdır. Eğer kesin delil vermeğe uğraşırsak, deriz ki, olurlu (mümkün) gerekli olmadıkça var olamaz. Bu gereklik (vucûb) yokken var olunca, var olan bir nitelik olur ve nitelenen bir var'ı gerektirir, bu ise olurlu olan değildir. Zira, varlığından önce yoktur. Bunun için, o olurluya göre,
kendisine gerekliğin ilineceği (ârız olacağı) başka bir nesneye ihti- 20a
yaç vardır. İşte bu da muessirdir. (C)

28a (A) 83T Birinci muarazaya (1) gelince, bu savuşturulmuştur. Zira bu bölümleme, varlığı zorunlu olarak bilinene yönelir. Nitekim şöyle dense; ben bu saatte var olmuş olsam, o saatte var olmam, ya yok olan bir nesnedir, bu imkânsızdır. Zira orada olmak, orada olmamanın çeliti (nakızı) dır ki bu yok olandır (ademî), yokluğun çeliti ise sabit olmadır; veya orada bulunmam sabit olur. Bu da ya özün aynıdır, öyle ise o anda oluşu bâki kalmadığı zaman, zat da bâki kalmaz. Yahut da (orada olmam) benden artık (zaid) olur. Ve bu artık olma da o anda hasıl olur ve böylece zincirleme gerekir. Bu anda hasıl olması, bu gibi boş (bâtıl) ihtimallere (aksam) götürünce, o anda asla hasıl olmaması gerekli olur. Ve bu bölümlemenin apaçıkları (bedihiyat) boşa çıkardığı anlaşılmış olur.

İkinci muarazaya (2) gelince, bu da öyledir. Çünkü meydana koyma (ihdas), her ne kadar söz konusu ise de sonradan olma (hudûs) hakkında tartışma yoktur. Zikrettiğiniz ihtimaller (taksim) bunu savar. Çünkü, meselâ, şöyle denir. Şu ses hâdis olursa, ya varlığı halinde veya yokluğu halinde hâdis olur. Eğer varlığı halinde meydana gelmişse, var olan var olmuştur. Eğer yokluğu halinde hâdis olmuşsa, yokluk anında var oldu demektir. Böylece, bu bölümlemenin de zorunlukları (zaruriyet) boşa çıkardığı anlaşılmıştır.

Üçüncü muarazaya (3) gelince, bu da aynı şekildedir. Çünkü şöyle denir. Şu ses meydana gelince, meydana gelen (hâdis) ya mahiyettir, ya varlıktır, veya varlıkla nitelenmiş olan mahiyettir. Birin-
84T cisi ise, ses olmayan sese dönüşmüştür. İkincisi ise, var olmayan var'a dönüşmüştür. Üçüncüsü de böylece bu üç ihtimalin saçma olduğu sabit olur. Artık bu bölümlemenin apaçıkları boşa çıkardığı anlaşılmıştır. Burada şöyle bir zorluk vardır. Apaçıkları tenkit edenlerin şöyle demeleri haklarıdır. Bu bölümlemenin sonucunun boş olduğunu bildiğiniz halde, onun öncüllerini tenkit etmekten âciz olduğunuzdan, apaçıklara dil uzatma gerekti.

Dördüncü muarazaya (4) gelince, bu da savuşturulmuştur. Çünkü yokluk sırf olumsuzluktur. Bunun için onun tercih ile nitelenmesi imkânsızdır. Bundan ötürü elbetteki bir tercih edene muhtaç olmaz.

3 (c) **Mesele:**

Özünden dolayı mümkün olanın iki tarafından biri kendisine
28b diğerinden daha elverişli olamaz. Çünkü bu elverişlilik yanında di-
(A) ğer tarafın arız oluşu ya mümkündür veya değildir. Eğer mümkünse,

arız oluşu ya bir sebeptendir veya sebebsizdir. Eğer bir sebebten dolayı ise, bu elverişlilik ağır basan tarafın bekası için yeter değildir. Bununla beraber şüphesiz, hafif gelen tarafın sebebinin yokluğu gerekir. Eğer sebebsiz ise hafif olan mümkün (olur), nedensiz vuku bulmuş olur ki bu muhaldir. Çünkü eşit olanın bir tarafı (mercuh) hafif olandan daha kuvvetlidir. Eşitlik anında vuku bulmak imkânsız olunca, hafiflik (mercuhiye) halinde imkânsız olmayan daha elverişli olur. Eğer hafif olan tarafın ârız olması mümkün olmazsa, ağır basan taraf gerekli ve yeğnik olan taraf imkânsız olur.

4 (d) **Mesele:**

Özü bakımından olurlu olanın tercih edilmesi kendinden önce
gelen bir gereklilik ve sonra gelen bir gereklilik iledir. Öncekine ge- 85T
lince, müessirden çıkışı, çıkmamasına ağır basmadıkça var olamaz. 20b
Ağır basmanın bile ancak gereklilik ile beraber meydana gelebile- (C)
ceğine delil getirdik.

Sonrakine gelince, onun varlığı yokluğuna zıd olduğundan yokluğunun olurluğuna da zıd olur ve bunun için gerekliliği lüzumlu kılar. Olurlulardan hiç bir nesnenin bu iki gereklilikten (vucûb, imtina) ayrılamıyacağını bilmelisin. Ama bu gereklilik içerden değil dışardandır.

5 (e) **Mesele:**

Müessire ihtiyaçlığın nedeni yukarda geçtiği gibi sonradan olma (hudûs) değil, olurluktur (imkân). Çünkü oluş (hudûs) var olanın varlığında bir nicelik olduğundan, onun varlığından sonradır. Varlık kadirin olurluya tesirinden sonradır. Kâdirin tesiri de olurlunun kâdire muhtaç olmasından sonradır. Olurlu da muhtaç olduğu nedenden sonradır. Eğer neden sonradan oluş (hudûs) olsaydı, bir nesnenin kendisinden (dört) mertebe geride olması gerekirdi.

Şöyle delil getirdiler. Eğer ihtiyaçlık nedeni olurluk (imkân) olsaydı, olurlu olan yokluğun müessire muhtaç olması gerekirdi, ki bu muhaldir. Çünkü tesir eserin meydana gelmesini gerektirir. Yokluk ise sırf olumsuzluktur. Bunun için eser olamaz. Bunun cevabı, yokluğun nedeni, nedenin yokluğudur; sözüdür. Burada söylenecek daha çok şeyler vardır.

6 (f) **Mesele:**

Olurlu (mümkün) olurlu kaldıkça müessirden müstağni değildir. Çünkü ihtiyaç nedeni olurluktur. Olurluk, olurlu mahiyete zo-

runlu olarak gereklidir. Bunun için bu mahiyet daima muhtaçtır.
86T Varlığı süresince var olmağa daha elverişli olur, denemez. Zira biz deriz ki, eğer tercih edenden müstağni olan bu elverişlilik oluş halinde meydana gelmiş ise, oluş halinde müessirden müstağni olması gerekir. Eğer oluş halinde meydana gelmiş değilse, o sürekliği halinde meydana gelen bir nesne olur. Bu olmasa, süreklilik meydana gelmez. Bir nesne, süreklilik halinde bile tercih edene muhtaçtır.

Buna karşı şöyle delil getirdiler. Eserin sürekliliği halinde, müessirin onda ya tesiri olur veya olmaz. Eğer tesirin eseri varsa, bu eser ya hasıl olmuş bulunan varlıkdır ki, bu imkansızdır. Çünkü elde olanı elde etmek muhaldir. Eğer yeni bir nesne ise, müessir olan yeni bir nesneye tesir eder, sürekli olana değil. Eğer onda hiç bir tesiri yoksa, muessir olması muhaldir.

Cevap: Biz, tesir etmekle yeni bir nesnenin elde edilmesini değil müessirin bâki kalmasından eserin bâki kalmasını kasdediyoruz. Başarı Allahtandır.

KELÂMCILARA GÖRE VAR'LARIN TAKSİMİ

Var olan ya öncesizdir (kadîm) veya sonradan yapılandır (muhdes). Öncesiz olanın varlığının başlangıcı yoktur, bu "Yüceler Yücesi Allah"dır. Sonradan olanın varlığının başlangıcı vardır. Bu da Allah'tan başkasıdır.

Filozoflar, "Allah ezelde var idi" sözümüzün anlamı ya (a) yok bir nesnedir veya (b) var olan bir nesne (vucudî)dir. Birincisi (a) bâtıldır, yoksa "ezelde var değildi" sözümüzün sabit olması gerekir ve böylece yok, varlıksal bir nitelikle nitelenmiş. olur ki, bu muhaldir. Artık bu anlamın varlıksal (vucudî) olduğu anlaşılmıştır. Ama bu ya Allah'ın zatının özdeşidir veya başkasıdır. Birincisi bâtıldır. Zira ezelde oluşu, bu anda oluşu değildir, yoksa şimdiki 87T
an ezel olur. Şimdi bulunan her nesne, ezelde de vardı, sözü çelişkitir. Özü bu anda vardır ama ezelde oluşu ise, zatı üzerine artık bir nesnedir. Bu nesne ezelde vardı ve ezelde Yüce Allah'la beraber başkası 21a
da vardı; sonra bu başkasına özünden dolayı "idi" ve "olur" mana- (C)
ları katılır ki, işte bu da zamandır. Zaman ise ezelde vardır.

Kelamcılar, Allah Teâlanın öncesiz olmasının mânası, başlangıcı olmayan zamanlar farzetsek, Allah Tealâ'nın onların hepsi ile beraber bulunmasıdır, dediler. Bu şöyle anlatılır. Zaman oluşun ve öncesizliğin mahiyetide gözönünde bulundurulursa, bu zaman ya öncesiz veya sonralı olacaktır. Eğer öncesiz ise, başka bir zamanı yoktur, 29b
zaman gözönünde bulundurulmadan öncesizlik kavranılmış olur. (A)
Bu, bir yerde düşünülebiliniyorsa, her yerde de düşünülsün. Eğer, sonradan olma ise, sonradan oluşu için başka bir zaman gözönünde bulundurulmaz. Zira zamanın, başka zamanı yoktur. Sonradan oluş, zaman gözönünde bulundurulmadan zaman içinde düşünülürse, diğer yerlerde de benzeri düşünülsün.

ÖNCESİZİN (KADÎM) VE SONRALININ (MUHDES) ÖZELLİKLERİ

1 **(a) Mesele:**

88T Kelâmcılar, öncesizin bir fâile dayanmasının muhal olduğunda birleştiler. Filozoflar da bunun imkânsız olmadığında birleştiler. Onlara göre kâinat, Allah Teâlanın fiili olduğu halde zaman bakımından öncesizdir. Bana göre buradaki ayrılık lâfzidır. Çünkü kelâmcılar, öncesizi, özü ile gerektiren (el-mûcib bizzat) müessire dayandırmaktan sakınmadılar. Bunun için, bizden "hal"i ispatlayanlar Allah Teâlânın âlimliğini ve kâdirliğini öncesiz (kadîm) sandılar. Oysa alimliği ilimle ve kâdirliği kudretle nedenleştirmişlerdir. Ebu Haşim, âlimliğin, kadirliğin, diriliğin ve var oluşun, beşinci bir durumda nedenleşmiş olduğunu zannetti. Oysa hepsi öncesizdir.

Ebul-Hüseyn âlimliğin nedeninin zat olduğunu zannetti. Bunlar, her ne kadar "öncesiz" sözünü bu durumlara söylemekten sakınıyorlarsa da doğrusu manayı vermektedirler.

Filozoflar, şüphesiz öncesiz kainatı yüce yaratana dayandırmayı kabul etmişlerdir, zira onlara göre Allah özü ile gereklirir. Eğer, Allahın hür irade ile yapan olduğuna inanmış olsalar da bunu doğru bulmazlardı. Buradan anlaşılıyor ki, hepsi öncesizi öncesiz gerektirene dayandırmanın mümkün olduğunda ve onu hür iradeli (muhtar) bir zata dayandırmanın inkânsızlığında birleşmişlerdir.

2 **(b) Mesele:**

Ehli-Sünnet Yüce Allahın zatı ve nitelikleri olan bir kaç öncesiz (kadîmler) isbat ettiler. Mutezile her ne kadar bunları inkârda ileri gittiyse de mana bakımından onları kabul ettiler. Çünkü onlar zikre-
89T dilen beş durumun ezelde zat ile beraber sabit olduğunu söylediler.

30a (A) Bu söze göre ezelde sabit olan çok nesne vardır. Öncesizin manası bundan başka bir şey değildir. Allahın özü (zatı) ve niteliklerinden başka

öncesizin bulunduğu sözüne gelince, müslümanlar, bunu inkâr etmekte birleştilerse de nakle dayandılar. Çünkü 'tamanu' delili iki tanrının olmayacağını gösterir. Ama diri olmayan ve kâdir olmayan bir kadîmin yokluğunu inkâr sayılmaz.

Harranlılara gelince, onlar beş öncesizi (kadîm) isbat ettiler. İkisi etkileyen (fâil), diri olan: "Yaratan" ve "Nefs." Nefisten de hayat ilkesi olanı kasdetmişlerdir. Bu hayat ilkesi göksel ve beşeri ruhlardır. Bir tanesi de diri olmayan etkilenen "Heyulâ"dır, geri kalan diğer ikisi 21b (C)
diri olmayıp hem etkilemez ve hem de etkilenmez olan "Dehr" ile "Boşluk"tur (feza).

Yüce yaratanın öncesizliğine gelince bunun delili meşhurdur.

Nefsin ve hayulanın öncesizliğine gelince bu sonradan olan her nesnenin bir maddesi bulunduğuna göredir. Bunun için eğer nefis sonradan olsaydı maddî olurdu, eğer maddesi de sonradan olma ise onun da başka maddeye ihtiyacı vardır ve böylece sonsuza gider. Eğer nefis öncesiz (kadîm) ise maksat hasıl olur.

Heyulâya gelince sonradan olmuş ise zincirleme gerekir. Eğer öncesiz ise maksat elde edilmiştir. Zaman olan dehre gelince, bunun yokluğa kabiliyeti yoktur. Çünkü yok denilen her nesnenin varlığından sonraki yokluğu zamanlı bir sonralıktır. Bu suretle zaman, yok farzedildiği anda var olmuş olur. Bu ise muhaldir. Öyleyse, zamanın yokluğunu düşünmek özü bakımından imkânsızlığı gerektirir ki, bu özü 90T
yönünden gerekli demek olur. Boşluğa (feza) gelince, o da özü bakımından gereklidir. Çünkü özünden dolayı gerekli olanın kalkmasının imkânsızlığına sağ duyu kanıtlık eder. Boşluk da böyledir. Çünkü eğer bu boşluk kalkmış olsaydı, işaretlerle yönlerin ayırd edilmesi imkânsız olurdu. Bu, anlam dışıdır.

3 **(c) Mesele:**

Bizden, Abdallah b. Saîd öncesizliğin (kıdem) artık bir nitelik olduğuna inanmıştır, Kerramiyye sonradan oluşun (hudûs) nitelik olduğuna inanmış ki, ikisi de yanlıştır. Çünkü öncesizlik nitelik olsaydı, öncesiz (kadîm) olurdu. Sonradan olan nitelik olsaydı sonradan olmuş olur ve zincirleme gerekir.

4 **(d) Mesele:**

Filozoflar, sonradan olan her nesnenin üzerinden bir madde ve süre geçmiş olduğuna inanır. Maddeye gelince, sonradan olanın üzerinden olurluk (imkân) geçmiştir. Bu, var olan bir nitelik olup kâdirin

kudretinin ona yetebilmesine aykırıdır. Çünkü kâdirin ona muktedir
30b (A) olabilmesi için, onun kendi özüne göre olurlu olmasına bağlıdır. Eğer, niteliğin imkânı kâdirin ona güç yetirebilmesinin aynı olsa, bir nesnenin kendisine bağlı olması gerekir. Böylece olurluk (imkân) var olan bir niteliktir ve olurlunun (mümkün) varlığından öncedir. Bunun için bir yer ister ve bu yer maddedir. Bunun cevabı yok meselesinde geçti.

Süreye (müddet) gelince, şöyle dediler: sonradan olan her nesnenin yokluğu varlığından öncedir. Bu öncelik yokluğun kendisi değildir. Çünkü önce olan "yokluk" sonraki "yokluk" gibidir. Oysa "önce", "sonra" demek değildir. Bu varlıksal bir nitelik olup var olan bir nitelenen (mevsuf) ister. Bu oluşan (hâdis)dan önce, sonsuza kadar giden "öncelikle" nitelenen bir nesne vardır. Burada başlangıcı olmayan bir takım öncelikler vardır. Özünden dolayı öncelik kendisine gelen nesne, zamandır. Burada başlangıcı olmayan zamanlar vardır.

Cevap: Sonradan olanın yokluğunun varlığından önce olması zaman bakımından ise, zamanın cüzlerinin her birinin yokluğu varlığından önce oluşu da zamana göre olurdu ve böylece Yüce Yaratanın zamanın bu cüzünden önce oluşu da zamana göre olurdu ve Allah Tealânın da zamanlı (zamanda) olması ve zamanın da zamanlı olması gerekir ki, ikisi de muhaldir.

5 (e) **Mesele:**

{Yoklukun öncesize (kadîm) denmesi doğru değildir. Bu sorun, oluşma (hudûs) sorununun öncüllerinden biri olduğu için delilini orada zikretmeyi uygun gördük}.

FEYLESOFLARA GÖRE OLURLULARIN (MÜMKÜN) BÖLÜNMESİ

Hall, (konan = hululeden) bazan mahallin varlığına (kıvam) sebeb olabilir. Ya hall mahallin varlığını gerektirir, sonra kendisi onun içine yerleştirir, veya eser, müessirinin kendisine girmesini gerektirir. Bu iki durumda döngü (devir) gerekmez. Kendisine girenle 22a (C)
varlık kazanan mahalle heyula denir. Kendisine girenle varlık elde etmeyen mahalle de konu (mevzu) denir.

Bu konu, mahalden daha hususidir, ama yokluğu mahallin yokluğundan daha umumidir. Bunu bildiğin takdirde, deriz ki, mümkün nesne, konuda (mevzu) olursa ilinti (âraz), olmazsa cevher olur. Cevher (mahalde) bir yerde olursa suret olur, veya kendisi mahal olur, ki bu heyûladır veya cevher, heyûla ve suretten birleşik 92T
olur ki, araştırmaya göre buna cisim denir.

{Eğer cevher olan nesne bir yere konan (hulul eden) olmazsa, yer (mahal)de olmazsa ve bu her ikisinden bileşik bir nesne de olmazsa, bu durumda cisimlerle ilişiği yönetme bakımından olursa, o, nefis=ruh ve cisimle ilişiği yoksa o, akıldır.}

İlintiye (araz) gelince, bu ya bölümü veya nisbeti gerektirir ve- 31a (A)
ya bölümü de nisbeti de gerektirmez. Nisbet ise yedi çeşittir.

1) Nerede, (eyne) ki bu bir yerde bulunmadır.

2) Ne zaman, (meta) ki bu bir zamanda veya onun bir kısmında bulunmadır.

3) İzafet ki bu tekrarlanan bir nisbettir (çift yönlüdür)

4) Mülkiyet, ki kendisi ile yer değiştirdiği biriyle çevrili olur.

5) Etkilemek (fiil), bu bir nesneye tesir etmedir.

6) Etkilenmek (infial), bu ise bir nesnenin tesirinde kalmadır.

7) Duruş, bu bir cismin, kendi cüzleri arasında bulunuş tarzı ile, bu cüzlerin diğer cisimlerle olan münasebetinden meydana gelen bir durumdur.

Bölünmeyi gerektiren ilintiye gelince, bu, bir tanıma ortak olan cüzlere bölünürse, bitişik nicelik (kemmi muttasil) veya bir tanıma ortak olmayan ayrık nicelik (kemmi munfasıl) olur.

Bitişik olan, ya var sayılan cüzleri bir arada bulunur veya bulunmaz. (Bir arada bulunan) birincisi özü sabit bitişik niceliktir. Bu da ya tek buudlu olur, bu çizgidir, ya iki buudlu olur, bu ise yüzey (satıh)dir, veya üç buudlu olur, bu da matematiksel cisimdir. Özü sabit olmayan yalnız zamandır.

93T Ayrık (niceliğe) gelince, bu sayıdır.

Bölüm ve nisbeti gerektirmeyen ilinti ise nitelik (keyfiyyet) olup dört kısımdır.

a) Beş duyu ile duyumlanan nesneler.

b) Nefsanî nitelikler

c) İtmek için kuvvet veya tesirlenmek için kuvvetsizlik demek olan durum alma (tahayyu)dır.

d) Niceliklere mahsus nitelikler.

Bitişik olanlar doğru ve eğri çizgi gibilerdir. Ayrıklar, öncelik ve bileşik gibi nesnelerdir.

Kelamcılar, nisbet ilintilerinin varlığını inkâr etmişlerdir. Eğer izafet var olsaydı, bir yerde var olmalıdır. Onun bir yere girmesi, o yer ile kendi özü arasında bir nisbet olup kendi zatından başkadır.
31b Bu başkası da bir yere yerleşince, yerleşmesi varlığından artık olur
(A) ve zincirleme gerekir. Olacak her olan (hâdis) olduğu zaman Allah Teâlâ onunla beraber o anda vardır. Bu beraberlik var olan bir sıfat ise, yüce Allah'ın sıfatında oluşma gerekir ki bu imkânsızdır. Eğer izafet var olan bir nitelik ise, varlığı mahiyetinden ayrı olur. Çünkü varlık bütün var olanlar arasında ortak olan bir vasıftır. Varlığının mahiyeti için meydana gelmesi, varlığı ile mahiyeti arasında bir izafettir. Bu izafet, var olan izafetin gerçekleşmesinden önce gelir, ve bu durumda bir nesnenin kendinden önce var olması gerekir ki, bu çelişiktir.

Ama bir nesnenin zamana nisbeti, var olan bir sıfat ise, o zamanın başka bir nisbeti olması gerekir ve zincirleme gerekir. Tesir etme de böyledir. Eğer tesir etme artık bir nitelik ise, bu nitelik özü bakımından mümkün olup (başka) bir müessire muhtaç olur ve müessiri onda meydana getirdiği tesir de başka bir nitelik olacağından zincirleme gerekir. Kabullenme de aynıdır. Bu da artık bir nitelik ise, özün (zatın) onunla vasıflanması başka bir nitelik olup zincirleme gerekir.

Filozoflar, varsayma ve gözönünde bulundurma ister var olsun, ister olmasın, meselâ; göğün yerin üstünde bulunmasının vâki olan bir durum olmasını bu nisbetlerin sabit olduğuna delil getirmişlerdir. Bu üstünde olmaklık yok olan bir durum değildir. Çünkü bir nesne üstte değilken üstte olabilir, yok iken meydana gelen "üstündelik" yok olan bir nesne olamaz. Yoksa, yokun yokluğu yokluk olurdu ki bu muhaldir. Öyle ise "üstündelik" sabit olan bir durum olup özün (zatın) kendisi değildir. Zira cisim, cisim olma bakımından kıyaslanarak başkasına söylenemez. Ama kıyaslanarak başkasına söylenebilir. Çünkü bir nesne üst değilken sonra üst olabilir. Öz (zat) her iki durumda vardır. Oysa "üstündelik" her iki durumda mevcut değildir.

Sonra eski kelâmcılardan Ma'mer, bu delilin kuvvetinden dolayı bu göreli (nisbetli) ilintileri ispat etti ve zikredilen zincirlemeleri reddedecek bir nesne bulamayınca onları benimseyip biri diğeri ile var olan sonsuz ilintiler ispatladı. 95T

Kelâmcılar bunun bâtıl olduğunu ileri sürdüler. Çünkü var olan her sayının yarısı vardır, yarısı ise tümünden azdır. Başkasından az olan 32a
her nesne sonludur. Öyle ise yarısı sayıca sonludur. Yarısı sayıca sonlu (A)
olan her nesnenin bütünü de sonludur. Zira o, sonlu olanın katıdır.

Ma'mer, her sayının yarısı olduğunu kabul etmiyoruz. Bu sonlu olan sayının özelliklerindendir. Bunu kabul edelim.

Ama, niçin başkasından az olanın sonlu olduğunu ileri sürüyorsunuz. Allah Teâlânın güç yetirdikleri (makdurat) bildiklerinden az değil midir? "Bir Bin'in sonsuz derecede tekrarlanması "iki Bin'in sonsuz derecede tekrarlanmasından daha az değil midir?

Deriz ki, filozofların, nisbetlerin ispatına dair olan delilleri önceki ve sonraki'nin var olan nitelik olduklarını gerektirir. Bu ise imkânsızdır. Çünkü iki izafet beraber bulunur. Öncelik ve sonralık ancak beraber bulunacağından, her ikisinin bulundukları yerler de beraber bulunur. Bunun için önce sonra ile beraberdir. Bu ise çelişiktir. Çünkü biz bugün, geçmiş gün için geçmiş olduğuna hükmederiz. Geçmiş oluşunun anlamı olumsuz bir durum değildir. Zira geçmiş değilken geçmiş olmuştur. Öyle ise bu, sabit olan bir nesnedir. Onun sabitliği de yalnız zihinde değildir. Biz onu var saysak da saymasak da o gün, kendi yönünden geçmiştir. Ve o, günün kendisinden ibaret de değildir. Çünkü o, şimdiki zaman iken, geçmiş değildi. 96T
Geçmiş olarak nitelenmesi yokluk halinde iken, kendi kendine du- 23b
ran gerçek bir ilinti olması gerekir, ki bu durumda var yokta var (C)
olmuş olur. bu ise muhaldir.

Duruş'a gelince, mesela oturma durumu böyledir. Bundan, cismin her bir parçasının yere olan ilişkisi ve başkasına dokunması kasdedilirse, bunun varlığında şüphe yoktur, bunun dışında bütün cüzlerle var olduğu kasdedilirse, bu imkânsızdır. Çünkü bir nesne bir çok yerlere giremez. Niçin o cüzlerin tümüne bir olmaları bakımından, "birlik" ârız oldu, denmesi mümkün olmasın? ve bu durumda duruşun şeklinin (cüzlerin tümü) ile bulunması, birin birden çok nesnede bulunması gerekmez. Zira, biz birliğin (vahdet) o duruşla var olma keyfiyetindeki zorluk, duruş şeklinin o birlikle var olmasındaki zorluk gibidir. Eğer bu önceki başka bir birlik sebebi ile ise, zin-
32b (A) cirleme gerekir.

Mülkiyet'e dair söz de böyledir.

Bitişik niceliklere gelince alanın satıh (yüzey) manası cismin sonundan (nihayet) başka bir şey değildir. Bir nesnenin sonu, o nesnenin yok olmasıdır. Bir nesnenin yok (fâni) olması var olan bir durum değildir. Nokta, çizgiye dair söylenecek olan da budur.

Aynı şekilde eğer yüzey (satıh) üç yöne bölünen cisme giren bir ilinti olsaydı, böyle olan bir nesneye giren de üç yöne bölünürdü, ve üç yöne bölünmüş olan cisim olurdu, ki bu yanlıştır.

Aristoya göre hareketin miktarından ibaret olan zamana gelince, bunun var olmasının mümkün olmadığına bir kaç şekilde delil getir-
97T diler.

a) Eğer zaman var olsaydı, ya özü (zatı) sabit olarak var olurdu ve bu durumda şimdiki zaman, geçmişin aynı olur, bugün meydana gelenin tufan zamanında meydana gelmiş olması gerekir ki bu imkânsızdır; veya özü (zatı) sabit olmaz, bu durumda ise, akıl, onun bir parçasının var olduğunu, şimdi ise bâki kalmadığına, ve ancak, şimdi onun bir parçasının meydana geldiğine hükmeder. Öyle ise geçmiş ve şimdi zamandır. Bundan zamanın zaman içinde bulunması gerekir. Eğer zaman var olan bir nesne ise, bundan zincirleme gerekir ve bu imkânsızdır.

b) Zaman ya geçmiştir, ya gelecektir veya haldir. Şüphesiz, geçmiş ve gelecek yoktur. Hal ise, bu an'dan ibarettir. An da ya bölünür veya bölünmez. Eğer bölünürse parçaları beraber bulunmaz. Bu durumda var saydığımız var olamaz, ki bu çelişiktir. Eğer, bölünür değilse, yokluğu, şüphesiz birden biredir, yok olduğu vakit, birdenbire başka bir nesne meydana gelir. Ve bundan anların birbiri ardından gelmesi gerekir, ve bu durumda da cisimlerin birbir peşinden gelen noktalardan birleşmesi gerekir ki, bu ise doğru değildir.

c) Eğer zaman var olsaydı, özüne göre varlığı gerekli olurdu. Talinin yanlışlığı mukaddemin de yanlışlığını gösterir. Şartlılığı şöyle açıklanır. Eğer var olsaydı, oysa biz onu yok olabilir saydığımızdan 98T
yok sayılmış olsun, yokluğu, varlığından sonra, öncelikle beraber bulunmayan bir sonralık olurdu. Bu sonralık, zaman gerçekleşmedikçe gerçekleşemez. Öyle ise zamanın yokluğunu farzetmekten, onun varlığı gerekecek. Bu ise imkânsızdır. Bu durumda yokluğunu farzetmek, imkânsızlığı gerektirecektir Öyle ise yokluğunu farzetmek imkânsız olup özüne göre gereklidir (vâcib bizâtihi). Ancak. Özüne 33a (A)
göre gerekli olduğunun imkânsız olduğunu söyledik. Çünkü, onun 23b (C)
her bir parçası sonradan olan olurludur. Bütün, parçaları ile meydana gelir. Sonradan olan olurlu ile var olan özüne göre gerekli olamaz.

d) Eğer zaman mevcud olsaydı, mutlak varlığın ölçüsü olurdu. Zorunlu olarak bir kısım hareketlerin dün var olduğunu bir kısmının şimdi var olduğunu ve bir kısmının da yarın var olacağını bildiğimiz gibi Allah Teâlânın da dün var olduğunu şimdi var bulunduğunu, yarın da var olacağını aynı şekilde zorunlu olarak biliriz. Bunlardan birini inkâr etmek câiz ise diğerini inkâr etmek câizdir. Ama, zamanın, mutlak varlığın ölçüsü olması imkânsızdır. Zira özüne göre değişen ise, değişmeyene tıpkılığı imkânsızdır. Eğer değişmeyen ise, değişene tıpkı tıpkısına uyması imkânsızdır. Eğer değişenin değişene nisbeti zaman, değişenin değişmeyene nisbeti dehir, değişmeyenin değişmeyene nisbeti sermed'dir, dersen, bu büyütmenin faydasız 99T
olduğunu söylerim. Çünkü, "idi" ve "olur"un anlamı eğer dış dünyada (ayan) var olan bir nesne ise, ya zâtı sabit olur ki, değişenlerde bulunmaması gerektiğine göre, eğer değişen ise, değişmeyende var olmasın imkânsızlığına delil getirdim. Bu ihtimal hiç bir ifade ile atlatılamaz.

e) Bu özellikle, Aristonun sözünü çürüğe çıkarmakdadır. Zaman, hareketin uzamasının miktarından ibarettir, oysa hareketin uzamasının dış dünyada varlığı yoktur. Zira uzama ancak iki nesnenin var olduğu anda olur. Bu iki cüz bir anda olmaz, belki birincisi bulunduğu zaman ikincisi olmamış, ikincisi meydana geldiği zaman birincisi yok olmuştur. Eğer hareketin uzamasının dış dünyada varlığı yoksa, bu uzamanın miktarının da varlığı yoktur. Çünkü var yokta var olamaz. Bu ciheti Gaylanlı İmam Afdaluddîn hulasa etti. Allah ona rahmet etsin.

Ayrık niceliklere (munfasıl kemmiyet) gelince, bunlar var olan nesneler değillerdir. Çünkü sayı, birliklerin toplamından başka bir

anlam değildir. Birlik, zat üzerine artık varlıksal bir nitelik olamaz. Yoksa, bu mahiyetin yani birliğin mahiyetinin fertlerinden her birinin bir olması gerekli ve zincirleme lâzım gelir. Çünkü ikilik, iki
100T birlikde var olan bir nitelik olsaydı, ya bütünü ile bu iki birlikden her birinde mevcut olur ve bu durumda bir'in ikide mevcut olması gerekir ve her bir yalnız başına iki olmuş olur, ki bu imkânsızdır. Eğer iki, birliklere dağıtılırsa, iki birlikten her biri ile var olan, öteki ile
24a (C) var olandan ayrıdır. Buna göre ikilik bir nitelik olmayıp her ikisinin toplamıdır. Bu böylece doğru ise, ikilik, o iki birliğin kendisi olsun.

Filozoflar ise, birliğin sabit olan bir nitelik olduğuna şöyle delil getirdiler. Tek insan, tek denmede on insana muhalif, ama ona insan adı verilmekte on insana ortaktır. Bir olmak, mahiyetten artık bir niteliktir, yok olan bir durum değildir. Zira yok olan bir durum olsaydı, çokluğun olmaması gerektirdi. Eğer çokluk, yok olan bir nesne olsaydı, birlik yokluğun yokluğu olmuş olur ve neticede sabit olan bir nesne olur. Eğer çokluk, varlıksal bir nesne olursa, çokluk birliklerin toplamından başka bir anlam değildir. Birlik, yoksal (ademî) olduğu takdirde, yok'ların toplamının varlıksal bir nesne olması gerekli ki, bu imkânsızdır. Bu delil ile birlik ve çokluğun kendi kendine durabilen varlıksal iki nitelik oldukları ortaya çıkar.

Keyfiyetlerin bir kısmı kemmiyet (nicelik) ile ilgili olup mevcut değillerdir. Çünkü nicenin (kemmî) varlığının bâtıl olduğunu gösteren, onunla duranın (kaim) bâtıllığını da gösterir.

101T Katılık, cevheri ferdin kabul edilmesine göre birleşmeden ibarettir. Yumuşaklık karşı gelmemekten ibaret olunca yok olan bir durum olur.

KELÂMCILARA GÖRE YARATILANLARIN BÖLÜNMESİ

Sonradan var edilen a) ya bir yer doldurur (mutehayyiz), b) ya yer işgel edende bulunur, c) veya hem yer işgal etmez, ve hem de yer işgal edende bulunmaz. Kelâmcıların çoğu bu üçüncü kısmı redetmiştir. En kuvvetli delilleri şudur: Biz, yer işgal etmeyen (mute- 34a
hayyiz olmayan) ve onda da bulunmayan bir var farz etsek, bu Allah Teâlânın zatına eşit bir varlık olur. Varlıktaki eşitlikten mahiyette de eşitlik gerekir. Bu ise zayıf bir delidir. Çünkü ne olmadıklarında ortaklık, benzeşmeyi gerektirmez. Yoksa birbirinden ayrı olanların (muhtelif) benzeşmesi gerekirdi. Zira birbirinden ayrı olan her iki nesne, elbette, kendilerinden olmayanları kendilerinden sıyrılıp atmakta iştirak ederler. (A)

Yer işgal edene gelince, kelâmcılar bunun ya bölünebilen veya bölünemeyen olduğunu, birincisinin cisim, ikincisinin cevheri ferd 102T
(atom) olduğunu söylediler.

Mutezileye göre cisim, sadece uzun, geniş ve derinliği olana denir. Dediğimize göre, cisim bileşik olan nesnedir. Bunun en azı iki cevher (atom)dır. Bu, dil ile ilgili bir konudur.

Yer işgal edende bulunana gelince, bu ilinti (âraz) dır. Bu ikiye ayrılır: a) Cansızların nitelenmesi câiz olanlar, b) câiz olmayanlar

a) **Birincisi** beş duyudan biri ile duygulanılanlardır.

b) **İkincisi** oluşlardır.

Duygulanılana gelince, kimi gözle ilk önce duyumlanan nesneler olup bunlar renkler ve ışıklardır. Renkler hususunda eskiler, halis olan siyahlıktır, der. Beyaz, karda ve dövülmüş camda olduğu gibi küçük şeffaf cisimlerin hava ile karışmasından meydana geldiği hayal edilmiştir. İçlerinde haşlanmış yumurtanın akında olduğu gibi ak'ı kabul edenler de vardır. Mutezile karışıksız olan karalık, aklık, kırmızılık, sarılık, yeşilikdir, demişdir.

Işığın cisim olduğu söylenmiştir, ki bu yanlıştır. Zira cisimler cisim olmakta eşit, ışıklı ve karanlıklı olmakta ayrılırlar. Ebu Ali

b. Sinaya göre ışık rengin varlığı için şarttır. Bize göre ışık, rengin
24b görülebilmesinin şartıdır. Bizden kimileri karanlığın sabit bir nesne
(C) olduğuna hükmetmişlerdir.

Karanlığa gelince bizden kimi sabit olduğuna hükmetti. Bunun
34b en doğrusu şudur: Karanlık, ışıklı olabilen bir nesnenin ışığı olmaması-
(A) dır. Zira gece ateşin yanında bir insan otursa ve bir başkası da uzakta olsa, uzaktaki ateşin yanında olanı görür ve aralarında bulunan havayı aydınlatıcı görür. Yakında oturan uzaktakini görmez ve aradaki havayı karanlık görür. Eğer karanlık havada bulunan sabit bir nitelik olsaydı durum değişik olmazdı.

Bir kısmı da kulak ile duyumlanır. Bunlar sesler ve harflerdir. Harfler seslere arız olan s ve ş gibi veya bunlar b ve t gibi nefesi tıkamanın son anında ve nefesi bırakmanın ilk anında meydana gelen keyfiyetlerdir. Bundan anlaşılıyor ki, harfler sesten ayrı şeylerdir.

Duygulanılanın bir kısmı da tad alma (dil) ile algılanır. Bunlar, yakıcılık (biber gibi), acılık, tuzluluk, tatlılık, yağlılık, ekşilik, kasılma, yavanlılık (tatsızlık) dır.

Tenbih:

Şüphesiz yakıcılık, dağıtır, kekrelik kasılma yapar. Tad duyumu ilk kavranılanların hepsi ya sırf tat veya tat ile tada dayanan duyumu ayırmakta birleşmiştir.

Duyumlananın bir kısmı da dokunma ile algılanır. Bunlar sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, ağırlık, hafiflik, sertlik ve yumuşaklıktır.

1) **Mesele:**

Kimi soğukluğu sıcaklığın yokluğu olarak iddia etti ki, bu yanlıştır. Çünkü biz soğuktan hususi bir keyfiyet algılarız. Bu duyum sıcaklığın yokluğu olmaz. Zira yokluk duyumlanmaz, cisim de değildir. Yoksa, cismin sıcaklığı halinde duyumlanması soğukluğu duyumlama olur.

2) **Mesele:**

Yaşlılık eğer filizofların dediği gibi engel olamamaktan ibaret-
104T se yokluk olmuş olur. Kolay yapışmaktan ibaretse varlıksal olur, kuruluk ise onun karşıtıdır.

3) **Mesele:**

Ağırlık hareket üzerine artık bir mesnedir. Zira havada zorla durdurulmuş ağır bir nesnenin ağırlığını duyarız. Şişirilmiş bir tulum su altında zorla durdurulmuş olsa, hafiflik duyarız. Oysa her ikisi de hareketsizdir.

4) **Mesele:**

Yumuşaklık batırmaya engel olmama manasında ise varlıksal olmaz.

5) **Mesele:**

Düzgünlük cüzlerin duruşunun eşit olmasıdır. Pürüzlü ise cüzlerinin bir kısmının yüksek, diğerinin alçak olmasından ibarettir.

6) **Mesele:** 35a
(A)

Eskilerin içinde bu duyumlanılanların yerlerinden ayrıldıktan sonra kendi kendilerine durabileceklerini ileri sürenler vardır. Bunun reddedilmesi (âraz) ilintilerin reddedilmesi ile olur.

Oluşlara gelince, cevherin bir yerde bulunmasının sabit bir durum olduğuna ittifak etmişlerdir. Denmiştir ki, eğer bu yer (hayyiz) yok ise, cevherin yokda var olması nasıl düşünülür. Eğer var bir nesne
ise, şüphesiz o işaret edilen bir nesnedir, bu durumda o ya cevher 25a
veya ilinti olur. Eğer cevher ise cevherin cevherde bulunması gerekir (C)
ki, bir girişimlik (tedahül) demektirki. Bu imkânsızdır. Ancak, bunu dokunuşma (mumasse) ile açıklarlarsa, tartışma kalmaz. Eğer ilinti ise o cevherde mevcuttur, cevherin onda bulunması nasıl düşünülür?

7) **Mesele:**

Bu bulunuşun başka bir şekilde nedenlenip nedenlenmiyeceğinde ihtilaf etmişlerdir. Gerçek olan nedenlenmemesidir. Çünkü
o yerde bulunmasını gerektiren anlam şudur. O yerde bulunmasın- 105T
dan önce varlığı ya vardır veya yoktur. Varsa, o cevherin o yere doğru yönelmesini gerektirir veya gerektirmez. Durum birincisi ise buna dayanılabilir ve tarışma kalmaz. İkincisi ise, bu mana dolayısıyla bir yerde olması, başka bir yerde olmasından daha uygun değildir. Ancak ayrı bir sebeb vasıtasiyle ise bu hariç. Sonra ilk bahis yeniden şöyle başlar: Cevherin ancak yerde bulunmasından sonra varlığı söz konusu ise, onun da varlığı cevherin kendisinde bulunmasına dayanır. Eğer cevherin o yerde bulunması o manaya muhtaçsa, döngü gerekir.

8) **Mesele:**

Hareket cevherin bir yerde iken başka bir yerde olmasından ibarettir. Sükûn ise cevherin bir yerde bir andan fazla bulunmasıdır. Buna göre meydana gelişi anında bir yerde bulunması ne hareket ve ne de sükûn olur. Ama bunun sükûn olduğu söylenmiştir.
35b (A) Bu ancak hareketin sükûnun aynı olduğunu söylediğimiz zaman doğru olur. Tartışma lafzîdir. Bir araya gelme iki cevherin iki yerde, aralarına bir üçüncüsünün giremiyeceği şekilde, bulunmalarıdır, ayrılma da aralarına bir üçüncünün gireceği şekilde olmalarıdır. Bu anlamların varlığının delili, cevherin hareketsiz iken hareket
106T etmesidir. Bir nesneden öbürüne değişme, niteliğin varlığını gerektirir. Bu, Allah Teâlâ kâinatın var olacağını "biliyor idi" ve sonra onun mevcut olduğunu "bildiği" ile bozulacaktır denemez. Aynı şekilde yok'u görmenin imkânsızlığından kâinatı göremez iken, sonra görür olur da böyledir. En kuvvetlisi, kâinatı yapmamış iken sonra yapan olmasıdır. "Yapan olma"nın sonradan olan bir vasıf olması imkânsızdır. Yoksa başka bir sonradan yapılmaya (ihdas) muhtaç olur ve zincirleme gerekir. Aynı şekilde değişmenin gerçekleşmesinde iki durumdan birinin sabit olması yeter. Oysa siz hareket ve sükûndan her ikisinin sabit olduğunu iddia ettiniz.

Ama, birinciye şöyle cevap veririz: İzafetlerde değişme, sıfatlarda ve zatta değişmeyi gerektirmez. İkinciye cevap hareket ve sükûn tek türdür. Çünkü her ikisinde asıl olan bir yerde bulunmadır. Yalnız, bu bulunmanın üzerinden başka bir yerde bulunma geçmişse, bu harekettir. Eğer üzerinden aynı yerde bulunma geçmişse bu sükûndur. Her biri aynı türden olup ikisinden birinin sabit olması ile
25b (C) öbürünün de aynı şekilde olması gerekir. Böylece cevherin oluşması anında bir yerde bulunmasının sabit bir durum olduğu anlaşılmıştır.

9) **Mesele:**

Eski arkadaşlar birleşme ve ayrılmanın cevheri bir yere tahsis eden oluşmaya aykırı olduklarını sandılar. Bu zayıf bir görüştür. Zira, üçüncüsü aralarına giremiyecek şekilde iki cevherin iki yerde hasıl olmasını düşündüğümüz zaman, ikisini birleşmiş olarak düşünmüş oluruz ve artık bir şeye hacet kalmaz.

10) **Mesele:**

İçerde olanın (mahviy) çevreleyen (havi) hareketlide istikrarlı durumda iken hareketli olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Doğrusu bu zâtı itibariyle değil, dolayısiyle (arızî) hareket etmektedir.

11) **Mesele:**

Bütün oluşlar birbirine karşıttır (zıdd), çünkü bir yerde bulunmayı gerektirmiş olsalar benzeşmiş olurlar, oysa zıddırlar. Tek bir yerde bulunmayı gerektirmezlerse, zıd olduklarında şüphe yoktur. Fakat birbiri ardından gelemiyecek şekilde olabilir. Nitekim İkinci ve üçüncü ve daha çok yerde olmayı gerektiren ile beraber ilk yerde bulunmayı gerektiren oluş böyledir.

a) İkincisi: Canlıdan başkasının nitelenemiyeceği ilintiler (âraz) **bir kaç cinstir.**

A) Biri hayat (dirilik) tir. Bil ki, bundan kasdedilen, mizâcın, duyu gücünün ve hareketin normâl (itidal) olması ise, bu akla yatkındır. Eğer üçüncü bir şey ise, tasavvur edilmesi anlatılmalı, sonra varlığına delil getirilmelidir.

Çoğunluk, hayatın, şahsın bilmesine ve kudret sahibi olmasına yarayan bir nitelik olduğunu sandı. Şöyle delil getirdiler: Eğer canlı cansızdan bir nitelikle ayrılmayacak olsa, canlının bilme ve kadir olma sıfatı ile vasıflanmasına cansızdan daha lâyık olmazdı. İbn-Sînâ Kanun'da felçli bir uzvun canlı olduğunu iddia etti. Onun ha- 108T
yatı, duyu gücü ve hareket veya gıda alma kuvvetidir veya üçüncü bir çeşittir. Birincisi bâtıldır. Çünkü felçli uzvun duyu ve hareket kuvveti yoktur. İkincisi de bâtıldır, zira gıdalanma, bazan felçli uzvun canlı olmasına rağmen işlemez olabilir ve çünkü bitkide hayat olmadığı halde gıdalanma gücü vardır. Öyleyse üçüncü bir nesne olduğu sabit olur.

Birinciye cevapta şöyle bir itiraz ileri sürülür. Canlı bir zat, canlı olmasına yarayacak bir şey ile ayırdedilmezse, canlı olmasına cansızlıktan daha elverişli olmaması gerekir. Bu, hayata başka bir hayatı şart koşmayı gerektirir. Orada cevaplarının tümüne buradaki cevabımız karşılıktır.

İkinciye cevap felçli uzvun canlı olması, gıdalanma gücünün bâki kalması demektir. Hayatın bâki kalmasına rağmen bu kuvvet yok olabilecek sözüne, deriz ki, bunu kabul etmeyiz. Niçin kuvvet bâkidir, ama iş görmekten âcizdir denmesi doğru olmasın? Gıdalanma bitkide de vardır, sözüne deriz ki. bitki ve hayvanın gıdalanmalarının tür ve mahiyet bakımından ayrı olmasında bize yardım ediyorsun. Ayrı olanların hükümlerde iştirak etmeleri gerekmez.

Mesele:

36b Bu niteliği kabûl edenlerden kimi "ölümün" varlıksal bir nitelik
(A) olduğunu Yüce Allahın şu sözünü delil getirerek ispat etmiştir. "Ölü-
mü ve hayatı yaratan" (Mülk, 2). Kimi bunu kabûl etmeyip "Ölümü"
109T canlı (diri) olabilenin hayatı olmamasından ibaret olduğunu ileri sürdü
ve ayete şöyle cavap verdi. Buradaki yaratma (halk), takdir etme manasına olup kudret yetirilenin (makdur) varlıksal olmasının gerekmediğidir. Allah doğrusunu bilir.

Mesele:

Mutezile ve filozofların hilâfına bünye hayat için şart değildir. Delilimiz, bütün cüzlerde bulunan ya tek bir hayattır, veya her bir cüz ile ayrı ayrı bulunan bir hayat vardır. Birinci durumda tek bir sıfatın (âraz) bir çok yerlere girmesi gerekir ki, bu imkânsızdır. İkincisi de muhaldır. Çünkü cüzler benzeşir. Bir cüzün hayatının var olabilmesi başka bir cüzün olabilen hayatına bağlı ise, diğer yönden de durum aynı olur ve bundan muhal olan döngü lâzım gelir.

B) İnançlardır. (itikadat) Bunlar, diri olanın içinde bulduğu ve zorunlu olarak onlarla başkaları arasında farklılığı kavradığı nesnelerdir. Bunlar ya kesin veya tereddütlüdür. Kesin olan, uygun değilse cehalettir uygun ise ya sebebsizdir ki, bu taklitçinin inancıdır veya bir sebebden meydana gelmiştir. Bu ise konu ve yüklem taraflarını tasavvurdan ibarettir, bu, apaçık olan (bedihî)dır veya duyumlanan olur ki bu zorunlu (zarurî) olandır; veya istidlal olur ki, bu nazarî'dir. Kesin olmayanda tereddüt eşit derecede ise bu şüphedir,
110T biri diğerinden ağır basıyorsa, ağır basan taraf zan, hafif (mercuh)
taraf kuruntu (vehim) dur.

Tenbih:

Kuvvet ve zaaf mertebeleri sınırlı olmadığı için zan ve kuruntu mertebelerinin de öylece sınırı belli değildir.

Mesele:

İlmin tarifinde ihtilâf ettiler. Bana göre onun tasavvuru apaçıktır. Çünkü ilimden başkası ilimle açıklığa kavuşur. Başkasının onu açıklığa kavuşturması imkânsızdır. Zira zorunlu olarak kendi "varlığımı bildiğimi bilirim." İlmin tasavvuru kendi varlığından bir cüzdür; apaçık olanın (bedihi) cüzü de apaçıktır. Öyleyse ilmin tasavvuru apaçıktır.

Mesele:

İlmin olumsuzluk (selbî) olduğu söylenmiştir, ama bu bâtıldır.
Çünkü, öyle olmuş olsa ona zıd olanın selbedilmesi gerekir. Zıd olan 37a
yokluk ise o, yok'un yokluğu demektir ki, bu onun sübûtu olur. Eğer (A)
varlıksal (vucudî) ise, yokluğu yokluk için doğru olur. Bu durumda yokluk bilgin olmakla nitelenmiş olur, ki bu çelişiktir.

İlmin âlim tarafından bilinen (malûm) eşit bir suretin yansıması olduğu söylenmiş ise de, bu da bâtıldır. Yoksa, soğukluğu ve sıcaklığı bilenin sıcak ve soğuk olması gerekir; görüntüsü ve misâli yansımıştır, denemez. Zira deriz ki, görüntü ve misal mahiyetin tümünde bilinene eşitse aynı sakınca gerekir, yoksa sözleri manasızdır.

Diğer bir nükte

Soğuk ve sacıklıkla nitelenen bir duvarın her iksini bilmiş ol- 26b
ması gerekir. Mahiyetin bir şey için hasıl olması, o nesne kavranıla- (C) 111T
bilecek nesne olduğu zaman kavrama olur, denemez. Zira biz deriz ki, kavram hasıl olmanın kendisi ise, kavrayan da husul kendisi için olan demektir. Buna göre duvar kavramının hasıl olması kendisinde değil, kendisi kavranabilen olur. Bilinenlerin bir kısmını öbüründen ayırd edebileceğimizi delil getirdiler ve bunun sabit olması gerekir. Çünkü sırf yoklukta ayırdetme yoktur. Zira bilinen dışarda sabit olmayabilir, öyle ise zihinde bulunur. Bunun cevabı şudur. Bu, bilinenin bütün mahiyetiyle zihinde hazır olmasını gerektirir. Denizi hayal edenin hayalinde, denizin bütün mahiyeti hazır olur. Bu apaçık bâtıldır.

İlmin izafî olduğu söylendi, ki gerçek olan da budur. Zira bir şeyin "bilen" olmasını anlamak imkânına ancak karşısına bilineni koyduğumuz zaman sahibiz. Ama bunu kabûl edenlerden kimi bu izafete ilgi deyip bu ilgiyi gerektirecek başka bir şey ispat etti. Kimi ilmin bilgin olmayı gerektiren bir ilinti (âraz) olduğunu söyledi. Bilen olmak bilinenle ilgili olan bir durumdur. Bunlar ise üç durum ileri sürdüler. Biz ise ancak bu ilgiyi kabûl edebiliriz. Bilen olmak (âlimiyyet) ile ilimden hiç biri delil ile sabit olmamıştır.

Mesele:

Tek bir ilmin iki nesneyi bilmek olup olmayacağında ihlilâf 112T
etmişlerdir. Bana göre, eğer biz ilmi, ilişkinin kendisi olarak tefsir 37b
edersek bu doğru değildir. Ama iki nesneden birini bilirken, öbürünü (A)
bildiğinin farkında olmayacağını düşünmek doğru olur. Aralarında

ayrılık olmazsa bu doğru olmaz. Eğer ilmi, ilişkiyi gerektiren bir nesne olarak tefsir edersek bu imkânsız değildir. Zira karalığın aklığa zıd olmasına taallûk eden ilmin kendisi ikisine ilişkin değilse, ikisi arasındaki zıdlığa da ilişkin olmayıp belki mutlak zıdlaşmağa ilişkindir. Bizim sözümüz o ilme ait değil, özel zıdlaşmaya ilişkin ilme dairdir. Eğer her ikisine taallûk etseydi istenilen olurdu.

Sonra onlardan bunu câiz görenler tafsilât verip şöyle dedi: Her iki nesnenin birinden gafil olunarak, diğeri bilinebiliyorsa tek bir ilmin ikisine taallûk etmesi imkânsızdır. Her iki nesnenin birinden gafil olarak öbürü bilinemezse, her ikisinin tek ilimle bilinmesi gerekli olur. Bu tafsilât bana göre manasızdır. Çünkü karalık ve aklığın zıdlaşmasını bilmek, karalık ve aklığa ilişkinliği sabit olarak aklığı bilmeden karalığı bilmenin doğru olabileceğine göre buradaki ilim iki nesneye taallûk etmesiyle birinin bilinmeden öbürünün bilinebileceği anlaşılır.

Mesele:

Bilinen (malûm) kısaca bir yönden bilinen ve bir yönden bilinmez olan nesnedir. Her iki yön birbirinden ayrıdır. Bilinen yönde kapalılık yoktur. Bilinmeyen olan yön ise şüphesiz bilinmemektedir. Fakat bu iki yön bir şeyde birleşirse, özet bilginin tafsilâtlı bilgiye zıt olan bir tür olduğu sanılır.

Mesele:

113T Ayrı ayrı bilgilere ilişkisi olan ilimler değişiktir, -Allah rahmet
27a etsin-Hocam ve babam buna muhalifti. Delilimiz, delili düşünme
(C) medlulu (delil getirileni) bilmeye zıd ve delili bilmekle şartlanmıştır. Çünkü, cismin öncesizliğine inanç, sonradan oluşuna inanca aykırıdır ve cismin mahiyetini, öncesizliğin ve sonradan oluşun mahiyetini bilmekle şartlıdır.

Mesele:

Bütün ilimler zorunludur. Zira ilimler ya başlangıçta zorunludur veya zorunlu olarak onların gerekleridir. Eğer gereksizliğin ihtimali en uzak yönü ile bâki kalırsa, ilim olmaz. Durum böyle olursa hepsi zorunlu olur.

Tenbih:

Asıl olanı bilmenin kesbî ve fer'î olanı bilmenin zorunlu olmasının câiz olmadığında anlaştılar. Yoksa asıl olana, şüphenin ârız olması

anında fer'ide şüphe meydana gelir. Böylece zorunlu olan zorunsuz olur, ki bu çelişiktir.

Mesele:

İki zıddın, özlerinden veya bir engel dolayısiyle birleşmelerinin imkânsızlığına inanmakta ihtilafa düştüler. Doğrusu karşıtlık zâtidir. Çünkü sübûtuna kesince hüküm vermenin şartı, karşıt halin sübût ihtimalinin olmamasıdır. Yoksa bu şart olmadan onun gerçekleşmesi imkânsızdır.

Mesele:

Kimi "yok" un bilinmez olduğunu söylemiştir. Zira her bilinen nesne ayırdedilir, her ayırdedilen sabittir. Öyle ise her bilinen sabittir. Buna göre, sabit olmayan bilinemez. Buna şöyle itiraz edildi. Yok'un bilinmezliğe tahsis edilmesi tasavvur edilmesini gerektirir. 114T
Çünkü tasavvur edilmeyene hükmetmek doğru değildir.

Sonra anlattıklarına dışarda yok olanın zihinde var olduğu ile cevap verdiler. Ama buna karşı zihinde sabit olan sabit olandan daha hususidir diye karşılık verilmiştir. Burada da yok sabit olur ki, konuşmamız buna ait değildir. Ancak, tartışma, sabit olmayanı bilme hususundadır. Zira zihindeki sübût bir problemdir. Meselâ Allah Teâlânın şerikinin yok olduğunu bildiğimiz zaman şerikin zihinde bulunması muhaldır. Çünkü şerik, varlığı zatından dolayı imkansız olandır. Zihinde mevcut olan böyle değildir.

Eğer, zihinde bulunan şerikleri kendisi olmayıp onun tasavvurudur dersen, ben de derim ki, zorluk gene başlar. Zira tartışma bu tasavvurun ilişkisinden doğmuştur. Eğer, yokluk sırf olumsuzluk ise, ayırdetme nasıl meydana gelir. Eğer sabit ise sübûtu ya zihinde veya dışardadır. Buna dair tartışma geçti.

Mesele:

Meşhur olan, teklifin dayanağı olan akıl, gereklilerin gereğini, imkânsızlıkların imkânsızlığını bilmektir. Eğer akıl ilimler cinsinden olmazsa, biri diğerinden ayrılabilir. Fakat bu, asla bir şey bilmeyen 38b
akıllı kimsenin veya akıllı olmadığı halde her şeyi bilenin bulunması- (A)
nın imkânsız oluşundan dolayı muhaldır. Sonra bu, hayvanlar ve 115T
delilerde bulunan duyumları bilmek değildir. Öyle ise, akıl genel (küllî) nesneleri bilmektir. Akıl ile şartlı olduğundan dolayı bunlar nazarî ilimlerden sayılmaz. Eğer akıl, nazarî ilimlerden ibaret olsaydı

bir nesneyi kendine şart koşmayı gerektirir ki, bu muhaldır. O halde akıl, küllî apaçık ilimlerden ibaret olur, istenilen de budur.

Buna karşı şöyle dendi: Niçin aykırılığın ayrılmanın câizliğini gerektirir dedin? Mesela cevher ve âraz birbirinin gereğidir. Neden (illet) ile netice (malul) de böyledir.

Bunu kabûl edelim. Ama akıl ilimden ayrılabilir, uyuyan veya uyanık hakkında olduğu gibi gerekliklerden hiç birinin gereğini, imkânsızların imkânsızlığını zihinde hazır bulunduramaz. İşte bu durumda aklın tabii olduğu, duyuların sağlamlığı halinde, bu apaçık bilinen ilimlerin onun gereği olduğu anlaşılır.

C) Kudret de canlıların niteliklerinden olup hakkımızda onun kaynağı uzuvların sağlığına ait ise, bu akla yatkındır. Eğer ondan başkasına ait bir şey ise orada tartışmalıdır. Arkadaşlarımız, hür iradelinin hareketi, titrek olanın hareketinden ayırdedildiği ve bu ayırdetmenin bu sıfattan (kudert) başka bir şey olmadığını ileri sürerek delil getirdiler. Onlara, bu ayırdetme (imtiyaz) (a) fiili ile nitelenmeden önce mi, yoksa (b) fiili ile nitelendiği anda mı sabit olduğu sorulur.

a) Birincisi senin sözüne göre bâtıldır. Zira sana göre fiilden önce kudret yoktur.

b) İkincisi de imkânsızdır. Zira titreyen titreklik anında hareketi
116T bırakmaz. Hür iradeli de aynı şekilde bir nesnenin bir anda hem var ve hem yok olmasının muhal olmasından ötürü hareketin varlığı halinde onu bırakamaz. Gene bu ayerdetmenin ne zaman sabit olduğu sorular: Allah hareketi yarattığı zaman mı yoksa hareketten önce mi? Birincisi bâtıldır. Çünkü, Allahın yarattığı anda fiillerin oluşu zorunludur. İkincisi de bâtıldır. Zira hareketin Allah Teâlânın yaratmasından önce olması imkânsızdır. Her iki durumda da hür irade sabit olmaz.

Bu hür iradenin ne zaman, sebeplerin eşit olduğu anda mı yoksa birinin öbüründen ağır bastığı anda mı olduğu Mutelizeye sorulur. Birinci şık bâtıldır, zira eşitlik anında fiil imkânsız, imkânsızlık
39a anında güç sabit olmaz. İkinci şık da muhâldir. Zira tercih edenin
(A) bulunduğu anda ağır basan (râcih) gerekli olur. hafif gelen (mercuh) imkânsız olur ve buna göre gücün varlığı sabit olmaz.

Mesele:

Mutezilerin hilâfına kudret fiil ile beraberdir. Delilimiz, kudret ârazdır, bâkî kalamaz. Eğer kudret fiilden önce olsa, fiili yapmaya

kâdir olması muhaldır. Çünkü kudretin varlığı hali, fiilin yokluğudur. Devam eden yok'luğun kudret yetirilen (makdur) olması muhaldir ve fiilin meydana geliş hali kudretsizliktir.

Şöyle delil getidiler:

Kâfir, kâfir olduğu halde imân ile mükelleftir. Eğer kâfir iken
imân etmeye kudreti yoksa, bu güç yetirilemeyen bir nesne ile teklif 117T
edilmiş olur. Kudrete olan ihtiyaç fiilin yokluktan varlığa sokulması içindir. Fiilin meydana gelmiş olduğu durumda, fiil var olmuş olur ve fillin kudrete ihtiyacı kalmaz. Zira eğer kudret, kudret yetirilen (makdur) ile beraber bulunursa, ya kâinatın öncesizliği (kıdem) veya Allah Teâlânın kudretinin hâdis olması gerekir.

Birinciye cevap: Bu size de yapılan bir itirazdır. Zira kudretin
varlığı halinde fiili yapmaya imkânı yoktur. Fiilin meydana gelişi 128a
halinde de onu yapma kudreti yoktur. (A)

Eğer halde iken, halde işi yapmakla memur değil de, ikinci halde yapmakla memurdur, dersen, derim ki, bu bir yanıltmadır. Zira bir işin yapanı olması, ya bu işin kendinden meydana gelişinin aynı olur veya onun üzerine artık bir şey olur.

Birincisi ise, fiilin var olmasından önce fâil olması imkânsızdır. Durum böyle olunca, ancak ikinci anda bulunacak bir fiili (ilk) anda yapmakla memur olduğunu söylemek imkânsızdır.

Eğer ikincisi ise, bu fâillik sonradan olan bir nesne olur ve fâile muhtaç olur. İşin niceliğine ait tartışma, birinciye ait tartışma gibi olup zincirleme gerekir.

İkinciye cevap: Bu, neden (illet) ve netice (malul) veya şart ve şartlı (meşrut) ile bozulur

Üçüncüye cevap; Allah Teâlânın fiillerinin varlığına tesir eden,
onların oluşma anında Allah'ın kudretinin onlara ilişmesidir. Ama 39b
geçmiş ilişkilerin elbette bir tesiri yoktur. Bunun isnanın kudretinde (A)
gerçekleşmesi mümkün değildir. çünkü onun kudreti bâki değildir. 118T

Mesele:

Bize göre kudret, karşıt (zıt) iki nesneye yararlı olmaz. Mutezile buna muhalif kalmıştır. Delilimiz, kudret, gücü yetmekten ibarettir. Bu nesneye gücü yetmenin anlamı şu nesneye gücü yetmenin anlamından ayrıdır. Çünkü kudretin iki yana nisbeti eşit derecede ise, tercih eden bulunmadıkça bir işe kaynak olması imkânsızdır. Onun için

tümünden (mecmu) başkası bir işe kaynak olamaz. Bu durumda, bu tercih edenden önce o, işi yapmaya kudret olmamış olur, eğer kudret eşit derecede değilse, o zaman kudret ancak ağırbaşan (râcih) için kudret olur. Doğrusunu Allah bilir.

Mesele:

Arkadaşlarımıza göre âcizlik var olan (vucudî) bir nitelik ise de, delili bulunmamasından ötürü bu zor bir meseledir. Âcizliği, kudretin yokluğundan ibaret saymakla, tersinden daha elverişli olmadığının söylenmesi de zayıftır. Her ikisinin ihtimal dahilinde olduğunu söyleyerek yardımcı olalım. Zira delil olmadıkça, o ihtimal bâkidir.

D) Canlıların niteliklerinden İrade (İstek) ve Kerahet (Nefret)

İnsanların bir kısmı, iradenin, canlının (hay) bir şeyde menfaatı olduğunu bilmesi, zannetmesi veya ona inanmasından başka bir şey olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu bâtıldır, zira biz içimizde bu ilme dayanan bir meyl buluruz, böylece meyl ile ilim ayrı ayrı olmuş olur.

İrade ile arzu (şehvet) arasındaki fark, insanın tabiatı ilaç içmekten nefret ettiği halde onu istemesidir.

Mesele:

119T Kimi, bir nesneyi arzulamak (irade) onun zıddından tiksinmek (kerahet) olduğunu söylemiştir, ama bu doğru değildir. Çünkü, bir nesnenin zıddı insanın aklına gelmeden onu arzulayabilir.

Mesele:

Azim, bir şeyde tereddüt hasıl olduktan sonra kesin bir iradedir. Sevgi (muhabbet) iradedir. Fakat Allah Tealadan kulları hakkında olursa, sevabı irade etmesi, kullarından Allah hakkında olursa, itaatı irade etmedir, hoşnutluğa gelince, yalnız irade olduğu söylendiği

40a (A) gibi, itirazı bırakmak olduğu da söylenmiştir.

Mesele:

İki zıt nesneyi arzulamak arasında esas (zat) olarak zıddiyet vardır; ya da inanç (itikad)lar konusunda geçtiği gibi başka yöne çevirenin bulunmasıdır.

Mesele:

İradeler, zincirlemenin önüne geçmek için zorunlu bir iradeye varır. Bu, hepsinin Yüce Allahın kaza ve kaderine dayandığını gerektirir.

E) Kelâm-i Nefs = Düşünme:

Arkadaşlarımızdan başkası bunu söylememiştir. Emir, nehiy ve haber, düşünülebilen nesneler olup, her dilde başka bir sözle ifade edilirler ve o dillerde değişik anlamlar olup harfleri hayal etmekten ibaret değildirler. Çünkü harflerin hayal edilmesi o manalara tabidir ve onların değişik olmalarına göre bunlar da değişik olur. Oysa bu mahiyetler asla değişik olmazlar. Emir (buyruk) irade demek değildir. Zira Allah Teala irade etmediği nesneyi emredebilir ve emretmediği nesneyi de irade edebilir. Anlaşılıyor ki, emir, ilim, kudret ve hayattan ibaret olmayınca başka bir tür olmalıdır. 120T

F) Sızı ve Lezzet:

Sızının varlıksal olduğunda çekişme yoktur. Sonra Muhammed ibni Zekeriya, lezzetin sızıdan kurtulma olduğunu söylemiştir, bu ise doğru değildir. Meselâ, insanın gözü güzel bir resme ilişirse onu görmekten zevk alır. Oysa daha önce o resimden haberdar değildi ki, duyduğu zevk, o resmi arzu etme sızısından kurtulma olsun. İbn Sîna, lezzettin uygun düşen nesneyi algılamak, sızının da zıd olanı duymak olduğunu sanır. Mutezilenin sözü de buna yakındır. Mutezile demiştir ki; Algılanan nesne şehvetle ilgili ise, uyuz olanın kaşınması gibi onun duygulanılması lezzettir; eğer nefretle ilgili ise, yılanın soktuğu kimse için olduğu gibi, onu algılamak elem verici olur. Bu gibi sözler, sızının kavrama olduğunu kesinlikle ifade etmez. Filozoflar, bitişikliğin ayrılmasının canlılarda sızı verdiğinde ittifak etmişlerdir. Ben onlara muhâlifim. Çünkü ayrılma yokluksal bir nesne olup, varlıksal bir nesneye sebeb olamaz. İbni Sînâ ikinci bir sebeb eklemiştir. Bu da mizâcın bozukluğudur. Çünkü sızının tarifi zıt olanı algılamadır. Bu tarif ters çevrilebilir. İbn Sina demiştir ki, zıt olan nesneyi her çeşit algılama sızıdır. Bu tartışma lâfızlara dayanmaktadır.

G) Algılar: 40b (A)

Bunlar ilimden başkadır, çünkü, biz bir şeyi görürüz, sonra gözümüzden kaybolur. Biz her iki durumda meydana gelen ilimle

121T bu iki durumdaki farkı kavrarız. Görme ilimden başka bir şeydir. Fakat, Filozoflar, el-Kâbî ve Ebul-Hüseyin, bunun, göz yuvarlağının görülen nesnenin suretinden tesirlenmesine ait olduğunu ileri sürdüler. Kelâmcılar, bu ihtimali tenkit etme zorundadırlar. Böylece Yüce Allahın işiten, gören olduğunu ispatlayabilmiş olsunlar.

Mesele:

Görme hususunda ihtilâf etmişlerdir. Kimi, gözden ışının çıkması olduğunu söylemiştir ki, bu yanlıştır. Yoksa rüzgâr eserken görmenin allak bullak olması gerekir ve bütün nesnelere bitişik olanın gözümüzden çıkması ya da bitişik olan bütün cisimler göz bebeğimizle arasındaki cisimlere tesiri bulunması imkânsız olduğundan göğün yarısının görülmesi imkânsız olurdu. Kimi de görmenin iz düşüm (intiba) olduğunu söylemiştir. Ancak bu da doğru değildir. Yoksa büyüğün küçük nesnede iz düşümü olamıyacağından büyük nesneyi algılayamamız gerekirdi. Yakınlığına rağmen yakını, uzaklığına rağmen uzağı göremezdik. Bu iki görüş, görülenin ancak izdüşüm olan suret olduğunu söyleyene gerekir. Ama küçük suretin gözde iz düşümünün dışarda büyük görüleni algılamak için şart koşana bu itiraz yapılmaz.

Mesele:

Filozoflar ve Mutezilenin hilâfına duyunun sağlığı ve görülecek nesnenin ve diğer önemli şartların bulunuşu anında bize göre
122T algılamak gerekmez. Delilimiz: Biz büyüğü uzaktan küçük görürüz. Bunun sebebi cüzlerinden bir kısmını görüp bir kısmını görmediğimizdendir. Oysa bütün cüzleri bütün şartlarda eşittir. Zira biz büyük cismi gördüğümüz zaman cüzlerinden herbirini görmüş oluruz. Her cüzün görülmesi diğer bir cüzün görülmesine bağlı değildir. Yoksa döngü gerekir. Öyle ise, her birinin görülmesi diğerinin görülmesinden müstağnidir. Şöyle delil getirdiler: Böyle olduğu gerek-
41a mezse yanımızda görmediğimiz bir çok güneşlerin ve dağların bulun-
(A) ması lâzım gelir. Bunun cevabı, bu ve bütün olayların normal cereyan ettiği ile reddedilir.

Mesele:

İşitmede sesi taşıyan havanın kulak zarına ulaşması gerekli olup olmadığında ihtilâf etmişlerdir. Filozoflar ve Nazzam'ın hilâfına bize göre gerekli değildir. Delilimiz şudur: Dedikleri gibi olsaydı kendisi

ile aramızda katı bir duvar bulunan kimsenin sözünü duymazdık. Zira duvarın deliklerinden giren ve harfleri taşıyıcı olarak kabûl edilen hava ilk şekil üzere bâki kalmaz ve sesin yönlerinin de algılanmaması gerekir. Nitekim bir şey ancak bize ulaştığı durumda biz ona dokunmuş oluruz. Şüphesiz sadece dokunmakla bize ulaşma yönünü algılayamayız.

Mesele:

Koku algılaması, bazan genize bitişik havanın kokulu cisimden çıkan nesne ile nitelenerek olur ve bazan kokulu cisimden lâtif
cüzlerin ayrılıp genzimize ulaşması ile olur. Nitekim buharlaşmada 123T
durum böyledir. Bazan orada bulunan kokuyu algılayıcı kuvvetin ilişkisi ile olur. Bu, ihtimallerin en zayıfıdır. Zevkin algılanması hakkında münakaşa geçmiştir.

Bu arazların kısımlarına kısaca işarettir.

İLİNTİLERİN HÜKÜMLERİ

Mesele:

Kelâmcılar ve Filozoflar ârazların (ilinti) intikal etmesinin imkânsız olduğunda birleşmişlerdir. Zira intikal, bir yerde bulunduktan sonra başka bir yerde bulunmakdır. Bu, ancak yer işgal edende (mutehayyiz) bulunabilir. Meşhur esas şudur: Biz, ârazın gerekmeyen bütün sıfatlardan boş olduğunu farzettiğimiz zaman, bir yere ya muhtaç olur veya olmaz. Muhtaç olmaması boş sözdür. Zira böyle bir durumda özü bakımından yerden müstağni olur. Özü bakımından yerden müstağni olanı yere muhtaç kılarak bir nesnenin kendisine arız olması muhaldır. Zira zat bakımından olan nesne, âraz bakımından olan ile izale edilemez. Muhtaç olursa ya belirsiz bir
29b yere muhtaç olur, ki bu muhaldir. Çünkü dışarda var olanı gerekti-
(C) ren dışarda vardır. Belirsiz, belirsiz olduğundan, dışarda var değil-
41b dir veya belli bir yere muhtaç olur ki, bu durumda ondan ayrılması
(A) imkânsız olur. Aranılan işte budur.

124T Biri, niçin yere muhtaç olmaması caiz olmasın diyebilir.

(Özü bakımından yerden müstağni olana, onu yere muhtaç kılacak bir nesne ariz olamaz, sözüne karşı deriz ki, bize göre ârazın bir yerde olmamasının gerektiği doğru olamaz ki, bunun bir yerde bulunmasına zıd olsun. Doğrusu özü bakımından bir yerde olmasının gerekmediği doğru olabilir. Bu, ayrı bir sebebten ötürü bir yerde bulunmasına mani değildir.)

Bir yere muhtaç olduğunu kabûl edelim, ama, niçin belirli bir yere muhtaç olsun. İleri sürdükleri, belli bir cismin belirsiz bir yere muhtaç olması ile çürütülmüştür. Çünkü tür bakımından bir olan bellidir. Şahsen bir olanın tür bakımından bir olan yere muhtaç olması bir olan yerin şahıs ile taayyun etmesi gerekmez.

Mesele:

Filozoflar ve Mamer'in hilâfına Kelâmcılar ârazın ârazda var olabileceğinin imkânsızlığında birleşmişlerdir. Delilimiz: Sonunda

bir cevhere dayanmalıdır. Bu durumda hepsi cevherin yerinde ona tabi olarak bulunur ki, asıl olan cevher olup hepsi onda var olmuş olur.

Şöyle delil getirdiler: Karalık renklilikte aklığa ortak olup karalık ve aklıkta ondan ayrılır. Birleştikleri nesne ayrıştıkları nesneden başka bir şeydir. Renklilik. karalıktan ayrı bir nitelik ama onunla vardır. Her ikisi de vardır. Çünkü yokluk ile varlık arasında vasıta yoktur. Renklilik karalıkta bulunan bir ârazdır. Aynı şekilde ârazın (ilinti) bir yere konması ârazın kendisi olmadığı gibi yerin kendisi de değildir. Zira yer ile âraz, konma (hulul) zihne getirilmeden düşü- 125T
nülebilirler. Bu "Konma" yok olan bir nesne de değildir. Çünkü bu konmamanın zıddıdır. Bu, o âraz ile bulunan bir niteliktir. sonra bundaki tartışma birincideki gibidir. Burada her biri diğeri ile var olan sonsuz ârazlar bulunur. Bunların cevabı, açıklaması geçen öncüllerle verilmiştir. Allah daha iyisini bilir.

Mesele:

(Eşarîler ârazın bâki kalmasının imkânsızlığında birleştiler. Zira bâki kalma niteliktir, Âraz bâki kalsa ârazın ârazda var olması gerekirdi. Eğer ârazın bâki kalması doğru olsaydı, yokluğu imkânsız olurdu. Çünkü bâki kaldıktan sonra, yok olmasının gerekli olması doğru olmaz. Yoksa bir nesne özüne göre mümkün iken özüne göre mümteni olurdu. Ama yokluğu câiz olabilir. Fakat bu durumda bir sebebi bulunmalıdır. Bu sebeb ya (a) varlıksaldır veya (b) yokluksaldır.)

a) Varlıksal olmasına gelince, bu iki şekilde var olur. 1– Gerek- 42d
tiren olur. Nitekim zıdlığın ârız olmasından ötürü yok olur, oysa bu (A)
imkânsızdır. Zira zıddın bir yere âriz olması için ilk zıddın orada bulunmaması şarttır. Eğer birinci zıddın bulunmaması ikincinin varlığı ile nedenlenirse döngü gerekir. 2– Hür iradeli ile olur. Nitekim Allah Teala onu yok eder. Bu imkânsızdır. Çünkü yok eden, yok ettiği anda kendinden bir şey çıkar veya çıkmaz. Eğer bir nesne meydana gelmişse, onun bir başka nesneyi meydana getirmekteki tesiri varlıksal (vucudî) olur. Bu sefer, bu var etmek olur, yok etmek olmaz. Ondan bir nesnenin çıkmaması muhaldir. Çünkü kudret sahibinin 30a
mutlaka bir tesiri olmalıdır.) (C)

b) Yokluksala gelince, şartının olmamasınından dolayı bu da yok olur. Ama bunun şartı, bâki kalan cevherdir. Cevherin yok olmasının keyfiyetine dair münakaşa ârazın yok olma keyfiyetine dair 126T

münakaşa gibidir. Anlaşılıyor ki, bâki kalması doğru ise yokluğu mümkün olmaz, fakat bazan yok olabilirse, bâki kalması imkânsız olur.

Birinciye şöyle itiraz edildi. Bâki kalmanın âraz olduğunu kabûl etmeyiz. Ama kabûl edelim. Fakat niçin bu gibi bir ârazın ârazda var olması doğru olmasın?

İkinciye de niçin belli bir zamanda bâkî kaldıktan sonra yokluğu gerekmemiş olsun? Zira size göre âraz ilk anda var olması câiz iken sonra ikinci anda mümteniye dönüşür. Bundan dolayı, çok zaman bâki kalıp sonra aynen varlığının imkânsız olacağı bir zamana gelmiş olması mümkün olmasın? Bu durumda sebebi bulunmadan yok olabilir. Pekki onun bir sebebinin olması gerektiğini kabûl edelim, ama şartın yok olması ile niçin yok olabilir, olmasın. Bu şu demektir: Bâki kalan ârazların bâki kalmayacak ârazlar ile şartlanmış olmasıdır. Şartların kesilmesi anında diğerleri de yok olur. Bu ihtimali, zandan başka bir şey ifade etmeyen istikradan başkası savamaz.

Ârazların bâki kalabileceğine şöyle delil getirdiler. Eğer bunlar birinci anda mümkün idiyseler, ikinci anda da öyle olurlar. Yoksa, bir zamanda özü bakımından mümkün olan bir, nesne başka bir zamanda mümteni ise, bir zamanda mümteni olan da başka bir zamanda gerekli (vâcib) olur. Buna göre kâinatın var olmadan önce, özü bakımından varlığı imkânsız iken, sonradan, özü bakımından gerekli olmaya dönüşmesi câiz olur. Bu durumda yaratanı inkâr etmek gerekir ki, o inkâr edilmekten çok yücedir.

Mesele:

Ebu Hâşim'den başkası bir ârazın iki yere konamıyacağında birleştiler. O, birleştirme (telif) iki yere konan bir ârazdır, dedi ve ârazın birden çok yerde bulunmasının imkânsız olmasında bize muvafakat etti.

42b (Â) Eski filozoflardan bir grup, bitişik bulunma ve yakınlık gibi izafetin, iki yerde bulunan bir âraz olduğunu ileri sürdüler.

Delilimiz: Eğer aklara göre bir yere konan nesne başka bir yere konan nesnenin aynı olması câiz olsaydı, bir yerde meydana gelmiş olan, öbür yerde meydana gelmiş olanın kendisi olurdu. Böylece, bir cisim iki yerde bulunurdu. Üç yerde konmanın imkânsızlığına muvafakat ettiğinden biz ondan aradaki farkı ortaya koymasını isteriz. Bitişiği ayırmanın zorluğunu fâili muhtara muhal görmek, bu imkânsızı (bir arazın iki yerde bulunuşu) benimsemekten daha uygundur.

CİSİMLERİN UNSURLARI VE OLUŞMALARI (SIFATLARI)

A- [Birinci İnceleme] Unsurlar

Burada bir kaç mesele vardır:

Mesele:

Birleşik cisimlerin bir takım cüzlerden birleşmiş olduğunda da şüphe yoktur. Algılanan (mahsus) basitin bölünebildiğinde şüphe yoktur. Bölünen mümkün ya fiilen bölünmüştür ya da bölünmüş değildir. Her iki durumda ya sonlu olur veya sonsuz olur. Bu bölümlemeden dört bölüm ortaya çıkmış olur. 128T

a) Birincisi cisim, her biri bölünmeyen sonlu cüzlerden birleşmiş olur. Kelâmcıların çoğunluğunun fikri budur.

b) İkincisi cisim, fiilen sonsuz cüzlerden birleşmiştir. Bu Nazzam'ın fikridir.

c) Üçüncüsü, cisim, birleşik değilse de sonlu bölümlere ayrılabilir. Bu reddedilmiş bir görüştür.

d) Dördüncüsü, cisim birleşik değilse de fakat son bulduğu en küçük derecede de bölünebilir. Bu filozofların çoğunluğunun fikridir.

Delilimiz bir kaç çeşittir:

Birincisi, noktanın varlıksal (vucudî) bir nesne olduğunda ittifak vardır. Çünkü, çizgi nokta vasıtasiyle başka bir çizgiye değer. Değme, vuku bulan bir şey olup sırf yokluk olamaz. Sonra noktanın bölünmez olduğunda ittifak da vardır. Zira çizginin sonudur. Eğer bölünmüş olsaydı, çizginin bir ucu iki yarısından biri olurdu ve o zaman ucu uc olmamış olur ki bu çelişiktir. Aynı şekilde hakiki bir kürenin gerçekten düz bir düzeye değen yeri bölünemez. Yoksa onun düzeye rastlıyan kısmı düzey olur ve küre de köşeli olmuş olur. Oysa

bu çelişiktir. Sonra bu nokta bir yer kaplıyorsa (mütehayyiz) atomun (cevheri ferd) varlığı sabit olur. Eğer âraz ise bulunduğu yer bölünürse kendisi de yerinin bölünmesi ile bölünür. Eğer yeri bölünmezse, işte istenilen budur.

İkincisi hareketin şimdi bir varlığı vardır. Yoksa, geçmiş de gelecek de olamazdı. Çünkü geçmiş, bir vakitte vardı ve hazır idi. Gelecek de öyle (var) olması beklenen nesnedir. Şimdiki zamanda bulun-
129T ması imkânsız olan geçmiş de gelecek de olamaz. Sonra şimdiki zaman (hazır) bölünmez, yoksa cüzlerinin bir kısmı önce ve bir kısmı sonra olurdu. İki cüzden biri bulunursa diğer cüz var olamaz ve var olan, var olmamış olur, ki bu çelişiktir. Öyle ise hareketin şimdiki zamanda bulunan cüzü bölünmez. Onun yok olması ile bölünmeyen başka bir cüz meydana gelir. Buna göre hareket hiç biri bölünemeyen bir takım nesnelerden meydana gelir.

Biz deriz ki, bölünemeyen bu cüzlerden her biri için belirtilmiş ölçüdeki mesafe bölünebilir ise, yarısına kadar olan hareket, o hareketin yarısı olmuş olur. Bu, hareketin bölünmesi demektir ki, çelişiktir. Eğer o mesafe bölünemezse, cevheri fert (atom) olmuş olur.

Üçüncüsü, eğer cisim sonsuz cüzlerden bileşik ise mesafenin başından hareketle yarısına ulaşmadan sonuna ulaşmak imkânsız ve dörtte birine ulaşmadan yarısına ulaşmak imkânsızdır. Bölmeler sonsuz olunca, hareket eden, ancak, sonsuz bir zaman içinde mesafenin sonuna gelebilir. Gerekenin (lâzım) yanlışlığı gerekilenin (melzûm) yanlışlığını gösterir. Bunun, sonsuz olan cüzlerin bilfiil mevcut olduğunu söyleyenin fikrine göre itiraz olacağı ileri sürülemez. Biz bu fikirde değiliz. Doğrusu bize göre cisim sonsuz bölünebilen tek bir nesnedir. Biz, her hangi tek bir varlığın bölümü kabûl edece-
130T ğini ileri sürmenin bir kaç yönden manasız olduğunu iddia ediyoruz

Birincisi, birliği, özün ya kendisi veya gerekleri ise, özü yok olmadan onun izalesi imkânsızdır. Yok olup gidenin araz olması da
31a muhaldir. Çünkü bölünebilende bulunan şey, bölünmeye kabiliyetlidir.
(C) Öyle ise birlik kendi özüne göre bölünmeye kabiliyetlidir. Eğer kendisi ile başka bir birlik meydana gelecekse zincirleme lâzım gelir. Eğer başka bir birlik onun ile meydana gelmiyorsa, o birlik fiilen bölünür. Onunla nitelenen de öyledir. Bunun için cisim bilfiil bölünür.

İkincisi, biz bir suyu iki yaparsak ve meydana gelen iki suyun
43b daha önce var olduklarını söylersek, zorunlu olarak bilinir ki, ikisin-
(A) den biri öbürünün aynısı değildi ki, sonra ona mugayır olsun, öyle ise

ikisi fiilen vardı. Eğer ikisinin daha önce var olmadıklarını söylersek, bu iki suyun meydana getirilişi ve ilk suyun yok edilişi olur. Fakat, bunun yanlışlığı apaçıktır.

Üçüncüsü, cisimde varlığı farzedilen her cüz diğer cüzde mevcut olmayan bir özellikle muttasıftır. Çünkü yarımın kesiti, yarımlıkla nitelenmiş olup onunla ancak kendisi nitelenir. Üçte bir ve dörtte birin kesiti de böyledir. Mümkün olan kesitlerden her birinin fiilleşme ile bir özelliği varsa, oysa onlara göre değişik özelliklerce özellik
kazanmak, bölünmenin bil fiil meydana gelişini icab ettirir, bütün 131T
bölünmelerin bilfiil meydana gelmesi gerekir.

Bir kaç delil ileri sürmüşlerdir:

a) Birincisi, yer kaplayan (mutehayyiz) her nesne farz olunabilir. Onun sağ tarafında olana değen yüzü, sol yanında olana değen yüzünden ayrı olması, bölünebilir olduğunun delilidir.

b) İkincisi, biz bölünemeyen cüzlerden bir yüzle birleştirirsek, sonra bakarsak, iki yüzden birini görür öbürünü göremeyiz, görülen yüz, görülmeyen yüzden ayrıdır. Öyle ise o da bölünebilir.

c) Üçüncüsü, altı cüzden bir çizgi meydana getirsek ve sağ yanının ucu üzerine bir cüz ve sol tarafının ucu üzerine de bir cüz koysak, sonra her birisi hareket edip mesafenin sonuna ulaşsa, şüphesiz her biri diğerinden geçecektir. Bu her ikisi bir hizaya geldikten sonra ancak, mümkün olur. Bir hizaya gelme yeri üçüncü ve dördüncü ile bitiştiği yerdir. Cüz o yere varınca ikisinden her birinin yarısı diğerinin yarısına temas eder ve parçalanma olur.

Hepsinin cevabı şudur: Anlattıklarınız, cüzün yönlerinin değişik olmasını gösterir. Bu özde (zat) bölünmeyi gerektirmez. Dairenin merkezi, dairenin bütün cüzleri ile aynı hizada bulunur. Oysa merkez bölünmeyen bir noktadır.

Mesele:

İbn Sînâ cismin heyûla ve suretten meydana geldiğini zanneti.

Bunun manası, yer kaplamanın nesneye konan (hulul eden) bir nitelik olmasıdır. Yer kaplama (tehayyüz) suret, yerin kendisi
heyuladır. Atom (cevheri ferd) inkâr edilerek aleyhine şöyle delil 132S
ileri sürüldü. Cisim aslında birdir, ama ayrılmayı kabûl eder. Bir şeyi kabûl eden elbette, kabûl olunan ile beraber bulunur. Oysa bi-
tişiklik, ayrışıklık ile beraber bulunmaz. Ayrılmaya kabiliyeti olan 44a
nesne, bitişmeye aykırı olan nesnedir. (A)

31b (C) Bunun cevabı, niçin, ayrışmanın, sayılma, taaddüd, birleşmenin de birlik olduğunu söylemek câiz olmasın? Bir cisim bitişik iken ayrılmışsa, bunun manası bir iken çok, müteaddit oldu, demektir. Ariz olup yok olan birlik ve çokluk taadduttür, ki her ikisi de âraz olup bulundukları yer cisimdir.

Mesele:

Dırar ve Neccar, cismin mahiyetinin renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktan meydana geldiğini zannetti. Bu ise, yanlıştır. Zira yer kaplayanlar, yer kaplama mahiyetinde eşittirler. Renkleri, kokuları ve tatları ile ayrışırlar. Birleştikleri nesne ayrıştıkları nesneden başkadır. Öyle ise, yer kaplama bu niteliklere aykırıdır.

B- İKİNCİ İNCELEME OLUŞMALAR

Mesele:

Dünya halkı cisimlerin hâdis olmasında ihtilâf etmişlerdir. Bu hususta mümkün olan görüşler dördü aşmaz.

a) **Ya özü (zatı) ve sıfatları hâdis olur.**

b) **Ya özü ve sıfatları öncesiz (kadîm) olur.**

c) **Veyahut özü öncesiz, sıfatları hâdis olur.**

d) **Bunun tersi (özü hâdis, sıfatları öncesiz) olur.**

a) **Birincisi**, Müslümanların, Hıristiyanların, Yahudilerin ve Mecusilerin çoğunluğunun sözüdür.

b) **İkincisi** Aristo Thephrastus, Samistiyos, Proclus ve sonrakilerden Ebu Nasr Farabi ve Abu Ali b. Sinâ'nın sözüdür. Bunlara göre göklerin zatı ve belli sıfatları ile öncesiz (kadîm)dır. Hareket ve duruşlardan her biri sonsuza doğru bir öncekinin peşinden meydana gelmektedir. Unsurlar ve heyula şahsî ile (olduğu gibi) öncesiz olup, cisimlilik tür bakımından öncesizdir. Diğer suretler de cins bakımından öncesizdir. Yani başlangıcı olmadan bir suretten önce başka bir sureti vardır. 133T

c) **Üçüncüsü** zaman bakımından Aristo'dan önce olan filozofların sözüdür. Bunlar Tales, Anaksagoras, Fisagor, Sokrattır. Bu aynı zamanda bütün çift tanrıcıların (Seneviyye), ki bunlar Manevviye Deysaniye, Markuniye ve Mahaniyenin, sözüdür. Bunlar da iki gruba ayrılır.

1- **Birinci grub**, maddenin cisim olduğunu zannedenlerdir. Sonra Tales onun su olduğunu sandı. Çünkü su bütün şekilleri kabûl edebilir ve sonra da su donduğu zaman toprak ve ince (lâtif) olduğu zaman hava olduğunu ileri sürdü. Havanın safisinden ateş ve dumandan da gökler meydana gelmiştir. Talesin bu fikrini Tevrattan aldığı söylenir. Çünkü birinci kitapta (Sifr) şöyle gelmiştir. 44b (A)

Allah Teâlâ bir cevher yarattı, ve ona heybetle baktı da onun cüzleri eridi ve su meydana geldi. Sonra ondan duman gibi buhar yükseldi. Ondan gökleri yarattı. Su üzerinde bir köpük göründü ondan yeri yarattı ve sonra dağlarla onu demirledi.

Anaksimanes bunun hava olduğunu ve ateşin onun inceliğinden (lelafet) suyun ve yerin, onun kesafetinden meydana geldiğini zannetti.

Heraclitus onun ateş olduğunu ve şeylerin tekasüf ederek ondan
134T meydana geldiğini zannetti.

Başkaları bunun toprak olduğunu ve şeylerin incelenerek (taltif) ondan meydana geldiğini ileri sürdü.

Diğerleri onun buhar olduğunu hava ve ateşin incelerek su ve toprağın kalınlaşarak (teksif) meydana geldiğini ileri sürdü.

Anaksagorastan onun sonsuz bir karışım olduğu ve bunun da sonsuz cisimlerden ibaret olduğu rivayet edilmiştir. Onda her türün küçük cüzleri vardır. Mesela, ekmek tabiatında cüzler, et tabiatında cüzler bulunmaktadır. Bu cüzlerin bir çoğu görülecek ve algılanacak şekilde birleşirse onun sonradan olduğu (hâdis olduğu) zannedilir. Bu fikirde olan, bu mezhebi, mizacı inkâr etme ve istihale üzerine kurmuştur. Gizlilik ve aşikârlık (Kümun ve zuhur) görüşünü ileri sürdü. Bunların kimi bu karışımın (Kaos?) ezelde hareketsiz iken sonra Allah Teâlânın onu hareket ettirdiğini ve bu kâinatın ondan meydana geldiğini ileri sürerler.

Demokritos, kâinatın aslının küre şeklinde, fiilen (ayrılacak) bölünmeye değil, vehmen bölünmeye kabiliyetli, özünden ötürü daimi hareket halinde olan küçük cüzler olduğunu sanmıştır. Sonra bu cüzler özel bir şekilde birbirine rastlamış ve bu o şekilde rastlantılarından kâinat meydana gelmiş olup gökler ve unsurlar teşekkül etmiş, sonra da göksel hareketlerden bu unsurların imtizaçları meydana gelir ve onlardan da bileşikler oluşur.

135T İki tanrılılar (Seneviye) kâniatın aslının aydınlık ve karanlık olduğunu zannetmiştir.

2– **İkinci grub**, Kâinatın aslının cisim olmadığını söylerler ve bunlar da iki fırkaya ayrılır:

45a (Â) **Birinci fırka:**

a) Harraniler olup beş öncesizin (kadîmin) varlığını ispat ettiler.

1– Yüce yaratan, 2– Nefs. 3– Heyula, 4– Dehr (zaman) 5– Boşluk (halâ).

1– Yüce yaratanın tam ilim ve hikmet sahibi olduğunu, ona unutkanlık, yanılma arız olmayacağını, ışığın, (güneş) kursundan taştığı gibi aklın ondan taşacağını söylediler. Yüce yaratan tam bir bilgi ile şeyleri bilir.

2– Nefs, hayatın kendisinden, ışığın kurstan fışkırdığı gibi, fışkıran bir varlıktır. Ama denemeden şeyleri bilmez, bu bakımdan câhildir. Yüce yaratan, nefsin heyulaya ilişmeğe temayül edeceğini, ona âşık olacağını, duygusal lezzeti arayıp cisimlerden ayrılmayı istemeyeceğini ve kendini unutacağını biliyordu. Yüce yaratanın işlerinden biri de tanrı hikmet olduğundan, nefis heyula ile ilişki kurduktan sonra, heyulaya yönelmiş, onu gökler ve unsurlar gibi bir takım birleşimler olarak bileşim yapmıştır. Ama canlıların cisimlerini daha olgun bir şekilde yaratmıştır. Ancak, onlarda bulunan bozukluğun izalesi mümkün olmadığından öyle kalmıştır. Bundan sonra Yüce ve Münezzeh olan yaratan nefse akıl ve anlamı verdi. Bu ona dünyasını
hatırlatmaya sebep olduğu gibi heyula dünyasında kaldıkça sızılar- 136T
dan kurtulamayacağını bilmeye de sebep oldu. Nefis, dünyasında sayısı olmayan lezzetlerin bulunduğunu bilince, o dünyaya arzu duyar ve ayrıldıktan sonra oraya çıkıp mutluluk ve son derece neşe içinde sonsuzluğa doğru orada kalır. Bu yolla, öncesizliği (kıdem) ve oluşmayı ileri sürenler arasında dolaşan şüphelerin yok olacağını savundular.

Öncesizlik (kıdem) taraftarları kâinat sonradan meydana getirilmiş ise, niçin Yüce yaratan onu belli bir vakitte yaratmış daha
önce ve daha sonra yapmamıştır? Eğer kâinatın yaratanı hikmet sahibi 32b
ise, niçin dünyayı felâketlerle doldurmuş? olduğunu iddia etmişlerdir. (C)

Oluşma (hâdis) taraftarları eğer kâinat öncesiz olsaydı, yapandan müstağni olurdu ki, bu şüphesiz batıldır, çünkü kâinatta hikmetin belirtilerini görüyoruz. Her iki taraf da bu hususta şaşalamıştır.

Ama bu (son) yolla zorluklar kalkmıştır. Çünkü hikmet sahibi bir yaratanı kabûl ettikten sonra elbette kâinatın sonradan olduğunu
söylemeliyiz. Fakat niçin, bu vakitte yaratıldığına itiraz edilirse, 45b
deriz ki, nefis heyulaya o vakitte ilişti ve Yüce yaratan da bu ilişkinin (Â)
bozukluk sebebi olacağını bilip, sakınca ortaya çıkınca, mümkün olduğu kadar en olgun şekle onu döndürmüştür.

Geri kalan kötülüklere (şerlere) gelince, onların kalmasının sebebi, bu bileşimi onlardan soymaya imkân olmamasıdır.

Burada iki soru kaldı. 137T

a) Birincisi nefis heyulaya ilişmiş değilken, niçin ona ilişti. Eğer bu ilişki sebeb olmadan meydana gelmişse, kâinatın tümü ile sonradan sebebsiz oluşu kabullenilmiş olur.

b) İkincisi Yüce yaratan nefsi heyulaya ilişmekten menedemez miydi?

Birinciye şöyle cevap verdiler.

Bu soru kelâmcılar tarafından kabule lâyık görülmemiştir. Çünkü bunlar, kâdir hür iradeli, gücünün yettiği iki şeyden birini öbürlerine sebepsiz olarak tercih edebilir. Bunu nefiste kabûl etmemişler midir? Bu soru filozoflar tarafından da kabûl edilmemiştir. Çünkü, bunlar, öncekinin sonrakini hazırlayıcı bir neden olduğunu kabûl etmişlerdir. Nefsin öncesiz olduğunu benimsemişler midir? Onun (nefs) sonsuz yenileşen tasavvurları vardır. O ilişkiyi gerektiren tasavvura varıncaya kadar bir önceki bir sonrakinin nedenidir.

İkinci soruya şu şekilde cevap verdiler: Yüce yaratan nefsin bu ilişkinin zararlı olduğunu bilmesinin nefis ve nefsin bunun sonucu kendisini bu karışmadan alakoymuş olmasının yararına olduğunu bildi. Aynı şekilde nefsin heyulaya karışmasıyla önce var olmayan aklî faziletler elde etmiştir. Bu iki gayeden dolayı Yüce yaratan
138T nefsi heyulaya ilişkmekten menetmemiştir.

b) İkinci fırka Fisagorculardır. Bunlar ilkelerin, birliklerden doğan sayılar olduğunu söylemişlerdir. Zira bileşiklerin meydana gelişi basitlerle olup basitlerin her biri kendi özü bakımından bir olduğunu ileri sürdüler. Sonra bu nesneleri birlikler oluşlarının dışında ya mahiyetleri olur veya olmaz. Birinci şık doğru ise, bileşik olur. Zira mahiyet birlik ile beraberdir. Oysa sözümüz bileşiklere dair değil, onların ilkelerine dairdir. İkinci şık ise o zaman sırf birliklerden ibaret olur. Şüphesiz bunların kendi kendilerine müstakil olmaları lâzımdır. Yoksa başkasına muhtaç olur ve o başkası kendinden
46a (A) önce bulunmuş olur. Oysa sözümüz mutlak ilkelere dair dir. Öyle ise bu çelişiktir. Bu durumda birlikler (vehedât) kendi kendilerine ayakta duran bir takım nesnelerdir.

Eğer birliğe duruş (vazı) ârız olursa, nokta olmuş olur. İki nokta bulunursa, çizgi olur. İki çizgi bulunursa yüzey olur. İki yüzey bulunursa cisim olur. Böylece cisimlerin başlangıç noktasının birlikler olduğu ortaya çıkıyor.

d) Dördüncüsü, kâinatın sıfatlarının öncesiz, özünün sonradan olduğunun ileri sürülmesidir. Bunu hiç bir akıllı iddia edemez. Calinos ise, hepsinde duraklamıştır.

Delilimiz: Eğer cisimler ezelî olmuş olsaydı, ezelde ya hareket 139T
halinde veya hareketsiz halde bulunacaklardı. Her iki kısım da bâtıldır. Ezelî oluşlarını ileri sürmek yanlıştır. Buradaki hasrın (cismi hareket veya sükûndan birine bağlı kılma) açıklanması şöyledir.

Eğer cisim bir yerde bir zamandan çok kalmışsa, o hareketsiz demektir. Eğer aynı şekilde yerleşik kalmamışsa, hareketlidir. Ancak hareketli olamaz dememiz iki yöndendir.

1- Hareketin mahiyeti, başkası yok olduktan sonra bir nesnenin meydana gelişidir. Onun mahiyeti başkasının kendisinden önce geçmiş olmasını gerektirir, oysa ezelîliğin mahiyeti ise başkasının kendisinden önce geçmemiş olmasını gerektirir. İkisinin arasını bulmak çelişiktir.

2- Hareketlerden her biri sonradan olmuştur. Bunun için o, bir var edene muhtaç oldu. Her biri bir yaratana muhtaç olan her nesne ve bütün hareketlerin hür iradeli (muhtar) bir yapanı vardır. Her bir hür irade sahibinin işinin öncesi bulunması gerekir. Zira her hareketin bir başlangıcı vardır. Aranan da budur.

Ancak, iki yönden dolayı sâkin olamıyacağını söyledik.

1- Eğer sâkin olsaydı, ya hareket edebilirdi veya edemezdi. Birinci şık muhaldir. Zira hareket edebilmesi için, harketin kendisinin var olabilmesi mümkün olmalıdır. Oysa ezelî hareketin imkânsızlığına delil getirdik. Böylece hareket edemiyeceği anlaşılmış olur. Eğer, bu imkânsızlık mahiyete gerekli ise, asla giderilemez. Buna göre cisimlerin gelecekte hareket edemiyecekleri gerekir ki, bu doğru değildir. Eğer bu imkânsızlık mahiyetinin gerektirdiği bir nesne değilse, zâil 140T
olması mümkün olup hareket edebilir, oysa bunu da ibtâl ettik.

2- Getirdiğimiz delile göre sükûn (hareketsizlik) sabit olan bir nesnedir. Deriz ki, eğer bu sükûn öncesiz ise, yokluğu imkânsızdır, fakat yok olarsa öyle ise öncesiz değildir. Buradaki lüzumun açıklanması şöyledir.

Eğer öncesiz (kadîm) özü bakımından gerekli ise, yok olamaz. 46b
Eğer özü bakımından gerekli değilse, başka bir müessire muhtaç olur (A)
ve bunun özü bakımından gerekli olan birinde son bulması lâzımdır. Bu ilerde gelecek zincirlemeyi kesmek içindir. Bu gerekli olan ya hür iradeli (muhtar) veya gerektirici (mucib) olur. Hür iradeli olamaz. Zira hür iradelinin işi sonradan meydana gelir, çünkü var olanın var edilmesi imkânsızdır ve öncesiz olan (kadîm) meydana getirilemez. Buna göre gerektirici (mucib) olması ortaya çıkar.

Eğer işe tesir etmesi bir şarta bağlı değilse, müessirin gerekmesinden o işin de gerekmesi lâzım gelir. Eğer bir şarta bağlı ise, bu
33b şart da mümkün ise, ihtiyaçtaki ihtimal tekrar baş gösterir. Eğer bu
(C) şart gerekli ise, neden (illet) ve şart gerekliliğinden öncesiz (kadîm) olanın zâil olmasının imkânsız olması lâzım gelir.

Sükûnun yokluğu mümkün ise, ki, bu göksel ve yersel varlıklarda görülmektedir, hasma göre bu ikisinden başka cisim yoktur. Delâletin umumiliğini arzu edenin cisimlerin benzeştiğini açıklaması gerekir.

Cismin ezelde hareketli ve sâkin olmasının yanlışlığı ortaya çıkınca ezeli olmasının imkansızlığı sabit olur.

Bu davanın iki yönden çelişik olduğu ileri sürülebilir:

1–Birinci yön, kâinatın varlığının olurluğu (imkânı)nun başlangıcı
141T yoktur. Yoksa ondan önce özü bakımından imkânsız olanın sonra özü bakımından mümküne dönüşmesi gerekir. fakat bu batıldır. Çünkü olurlu için olurluluk zorunludur. Öyle ise o vakitten önce kâinatın olurlukla ittisaf etmesi özünden ötürü imkânsız olup, sonra onunla ittisaf etmesi, özünden ötürü gerekli olur. Eğer bunu benimserseniz özünden ötürü varlıkla ittisaf etmesi imkânsız iken sonra onunla ittisaf etmesi özüne göre gerekli olduğunu da tecviz edin ve sizin bu durumda yaratanı inkâr etmiş olmanız, gerekir, Oysa bu muhaldır. Eğer özüne göre imkânsız olanın özüne göre olurluya dönüşmesi câiz olsaydı, tanrının ortağı (şeriki ve iki zıddın birleşmesi) hususunda da câiz olurdu. Bu aklî ilkelere olan güveni ortadan kaldırır. Kâinatın, varlığının imkânının başlangıcı olmadığı sabit olunca, ezelde varlığının imkânsız olması ona zıt düşer ki bu bâtıldır.

2–Siz sonradan yapılanı ya yokluğu kendinden önce geçmiş olan nesne veya Yüce Allahın varlığı, kendinden önce geçmiş olan nesne; yahut da üçüncü bir tarif ile açıklarsınız. Birinci şıkta, yoklu-
47a ğunun kendinden önce gelişi ya nedenlilik (illiyet), ya şeref veya yer
(A) (mekân) sebebiyle olduğunu kasdedersiniz. Bunların hepsi ittifakla bâtıldır. Yahut da yokluğun ondan önce gelmesinin yaratılış yoluyla olduğunu kasdedersiniz. Zira olurlu (mümkün) özünden ötürü
142T yokluğa ve başkası vasıtasıyla varlığa hak kazanır. Öz bakımından olan, başkası vasıtasıyla olandan önce gelir. Ya da bununla zaman bakımından bir önce geçmişlik kasdedersiniz ki, bu da zamanın öncesizliğini gerektirir. Çünkü bu önce geçmişliğin anlamının bir başlangıcı yoksa ve bu anlam zamanın gerçekleşmesinin gereği ise,

zamanın başlangıcının olmaması gerekir. Sonra da zamanın öncesizliğinden, bilindiği üzere hareketin ve cismin öncesizliği gerekir. Bu yöne göre oluşmayı ileri sürmek öncesizliği gerektirir.

Ama sonradan olmayı (hudûs) Yüce Allahın varlığının önce geçmiş olması ile açıklarsanız eğer, nedenlilik (illiyet), varlıkça (tabii) veya şeref ile olan öncelik kasdederseniz, bunların hepsi kabûldür. Fakat yer (mekân) bakımından olan öncelik ittifakla bâtıldır. Zaman bakımından önceliğe gelince, geçtiği üzere bu zamanın öncesizliğini gerektirir.

Eğer, sonradan olma (hudûs) ile üçüncü bir mana kasdediyorsanız, onu anlatın ki üzerinde konuşalım.

Bu duruşmadan vaz geçtik, fakat cisim öncesiz olsaydı, ya hareket veya sükûn halinde olacağını kabûl etmeyiz. Bunun açıklanması şöyledir:

Hareket bir yerden bir yere intikal etmekten ibarettir. Sükûn ise, bir yerde karar kılmaktır. Bu iki kısım, bir yerde bulunmanın so nucudur. Bize göre kâinatın, bir yerde olmadığı için, hareketli olmakla 34a
ve sâkin olmakla nitelenmesi imkânsızdır. Gerçek şudur: Eğer kâi- (C)
natın bir yeri olsaydı, o yer ya yok veya var olmuş olurdu. Birinci şık
imkânsızdır. Zira var olanın, yok olan nesnede bulunması muhaldir. 143T
Eğer var ise, o bir duyu ile gösterilir veya gösterilmez. Eğer duyu ile gösterilir ise, ya bir yer kaplamış olur veya bir yere konar. Bir yer kaplamış (mütehayyiz) ve orada varolmuş ise, cismin yerinin cisim olması gerekir. Her cisim hareket edebilir ve sâkin olabilir. Buna göre kâinatın yerinde de hareket olabilir. Öyle ise, o yerin de başka bir yeri vardır. Bu, sonsuz cisimlerin var olmasına götürür ki, bu muhaldir. Bunun kabulü halinde, maksat hasıl olur. Zira, hepsi harekete kabiliyetli cisimlerdir. Hareket eden her nesne şüphesiz, bir yerden bir yere hareket eder. Öyle ise, her cismin bir yeri vardır. Bu yer
cisim olamaz. Çünkü cisimlerin dışında kalan cisim olamaz. Eğer 47b
kendisine işaret edilemiyecek nesne ise, cismin yeri olamaz. Zira cis- (A)
min yeri (mekânı) ona ve ondan hareket edilen yer demektir. Şüphesiz bu kendisine işaret edilen yerdir.

Hasr'ı (hareket ve sükûndan başka olamıyacağını) kabûl edelim ama, niçin hareket halinde olduğunu söylemek doğru olmasın?

Hareket başkasının önceliğini gerektirir, ezelîlik buna zıddır, sözüne karşılık, deriz ki, ezelîlik belli bir hareketin varlığına zıddır. Fakat, niçin başlangıcı olmayacak şekilde bir hareketten önce bir hareketin var oluşuna zıd olduğunu söyledin?

2- İkinci yön, tümünün hür iradeli bir yapanın (fâil) işi olup
144T bir öncesi vardır. Hür iradeli (muhtar) bir yapanın işi olduğunu teslim etmeyiz, derim.

Açıklaması: Gerektirenden, bir işin meydana gelmesi, şartın kaçırılması veya bir engelin bulunmasından dolayı gecikebilir.

(Niçin, bu olayların var oluşuna tesir edenin, özünden ötürü gerektirdiğini söylemek câiz olmasın? Yalnız gerektirici nedenden, başka bir olayın meydana gelmesi için her olaydan önce bir şart geçer. Bunun hür iradelinin işi olduğunu kabûl edelim, ama, Hür iradelinin (muhtar) işinin sonradan yapıldığını (muhdes) niçin söylersin? Çünkü sonradan olanın varlığı ve müessirin ona tesir edebilmesi ezeldenberi daima mümkündür. Yoksa, özüne göre imkânsız olup, sonra mümküne dönüşmüş olur ki, bu muhaldir. Tesir ile eserden her biri ezelde mümkün ise, kâdirin, eserin var oluşuna ezelden tesiri câiz olur.)

Cisimlerin hareket halinde olmadığını kabûl edelim ama, niçin sâkin olmaları câiz olmasın?

(Hareketin imkânsız oluşu ya mahiyete gerekli olur veya olmaz, sözüne karşılık deriz ki, imkânsızlık yokluktur. Yokluğun ise nedeni yoktur. Yokluğun nedeni bulunduğunu kabûl edelim ama, bu sefer size de itiraz yapılır.)

(Kâinatın ezeli olması imkânsızdır. Bu imkânsızlık mahiyete gerekli ise, daima imkânsız olarak kalması gerekir. Eğer mahiyeti gerekli değilse, bu kâinatın ezelî olabileceğini itiraf sayılır. Bu sözünüzü boşa çıkarır.)

İkinci yöne gelince sükûnun sabit olan bir nitelik olduğunu kabûl etmeyiz. Teslim etsek bile bir tesir ediciye muhtaç olduğunu
145T 48a (A) 34b (C) kabûl etmeyiz. Zira, size göre ihtiyacın nedeni oluş (hudûs)tur. Buna göre bu-ancak oluşunu açıkladığınız zaman hariç-sükûnün bir müessire muhtaç olduğunu açıklamanız imkânsızdır. Böylece oluşunu (hudûs) bu öncül üzerine dayandırmış oldunuz. Bu döngü olur. Bunu kabûl etsek de öncesizin (kadîm) yok olamayacağını kabûl etmeyiz. Yüce Allah ezelden ebede kâinatı var etmeğe kâdirdir. Onu var ettikten sonra artık kâdir olmaklık kalmaz, zira var olanı var etmek muhaldır. Öncesiz (kadîm) ilişki yok olmuştur. Yüce ve münezzeh olan Allah onu yok etmek vasıtasıyla var edip sonra bir daha tekrarlamaya kâdirdir, denemez. Buna karşı deriz ki, sözümüz o özel ilişkiyi ispata dairdir, yani kudretinin kâinatı var etmeye olan ilişkisi

başlangıçtadır. Bu anlattığınız başka bir ilişkidir. Bu şöyle de bozulabilir. Allah Teala ezelde kâinatın yok olduğunu biliyordu. Onu var edince, o öncesiz (kadîm) olan ilmi kalktı.

Birinciye cevap:

Kâinatın sonradan oluşunun olurluğuna başlangıç yoktur. Fakat, bundan kâinatın ezelî olabileceği gerekmez. Nitekim biz bu olayı, üzerinden, zaman önceliği olarak yokluk geçmiş olmak şartiyle göz önüne alırsak, bu şart ile birlikte var olabilmesinin başlangıcı yoktur. Yoksa, öncesizliği farzetmekte, öyle bir noktaya ulaşır ki, bir an önce bulunmuş olsa ezelî olur. Oysa bu muhaldır. Sonra başlangıcının olamamasıyle ezelî olabileceği gerekmez. Çünkü ezelilik ile zaman bakımından yokluğun geçmiş olması birleşemez. Burada 146T
da aynıdır.

İkinciye Cevap:

(Bize göre, kâinatın yokluğunun varlığından önce olması ve Yüce Allahın varlığının kâinatın varlığından önce bulunması, size göre, zamanın bazı parçalarının diğerlerinden önce bulunması gibidir. Nitekim o öncelik zamana göre değildir, yoksa zincirleme gerekir. Bunda da öyledir.)

Üçüncüye Cevap:

Yer kaplayan biribirine değen iki cevher farzettiğimiz zaman, sükûn ile aynı şekilde kalmalarını, hareket ile de birbirine değmelerinin (mumasse) kalmayıp herbirinin başka bir nesneye değmelerini kasdediyoruz. Bu açıklamaya göre yerin (mekân) mahiyetini belirtmeye ihtiyaç kalmaz.

Niçin kâinat ezelde tek bir cisim idi. Hareket ve sükûnun anlattığınız şekilde olması ancak iki cüzün bulunduğu anda farzedilebilir olduğunun söylenmesi doğru olmasın?

Çünkü, biz deriz ki, birin bölünmesi imkânsızdır. Kâinat halen 48b
bölünmüş olduğuna göre demek ki bir değildi. (A)

Ezelî olan belli bir harekete zıttır, ama hareketin türüne zıd değildir, sözünün batıl olduğunu söyleriz. Çünkü türüne göre mahiyeti olan hareket yok olan bir nesne ile var olan bir nesneden meydana gelir. Buna göre hareketin mahiyeti başkasının önce geçmiş olmasına bağlıdır. Ezelin mahiyeti bu manaya aykırıdır. İkisini bir araya getirmek muhaldir.

Niçin, müessirin olaya tesir etmesinin ihtiyarî değil de, gerektirici olması, ve her önce gelen gerektiriciden ötürü, sonra gelenin

147T varlığına, şart olması câiz olmasın? Sözüne deriz ki, Allah dilerse, kâdiriyyetin isbatı konusunda, bunun yanlışlığını göstereceğiz.

Öncesiz olanın, niçin hür iradeli yapanın işi olması doğru olmasın? sözünün iptâl edildiği yukarda geçmiştir, deriz.

Hareketsiz olması niçin doğru olmasın? sözüne karşı şöyle deriz: Birinci yönde imkânsızlık yokluk olup nedeni aranmaz. Cismin cis-
35a me değmesi; veya başka bir cisimden ayrılması varlıksal bir nitelik-
(C) tir. Zira bu, yokluksal bir nitelik olan birbirine değmemenin çelişiğidir.

(Bu, kâinatın varlığı (sıhhat) hususunda size gerekir sözüne, kâinatın ezelde oluşunun imkânsızlığı sırf yokluk olup ona ispatlayıcı bir nitelikle hükmedilemez, deriz.) Ama buradaki sükûn sabit olan nesnedir. Ve bunun için zikrettiğimiz bölümleme doğrudur.

Muhtaç olmanın nedeni sonradan (hudûs) olmadır, sözüne, hayır, imkân olduğunu söyleriz ve onun açıklanması geçmiştir.

(Yüce Allahın kâdir oluşunun kâinatın var edilmesine ilişkisi ve ilminin kâinatın var edileceğine ilişkisi öncesiz (kadîm) olup kâinat var olduktan sonra bu ilişki yok olmuştur, sözüne karşı var olan kudret ve ilim olup her ikisi de ezelî ve ebedî olarak daimidir, deriz.)

Filozoflara gelince, sonradan var edilenin dört nedeni olmasının gerekli olduğunu ileri sürdüler: Fâil (yapan), madde (kendinden yapılan), suret (şekil) ve gaye. Biz bu dört neden yönünden kâinatın sonradan olduğunun imkânsızlığını açıklarız, dediler.

148T (Yapana (fâil) göre nasıl olduğuna gelince, bu şöyledir: Eğer kâinat sonradan yapılmış olsaydı, onun öncesiz bir müessiri olması gerekirdi ve kâinatı yapmayı onu yapılmış olduğu zamana tahsis etmesi ya tercih ettrici bir sebepden dolayı idi veya sebepsiz idi. Birinci şık bâtıldır, zira sırf olumsuzlukta ayırtedetme düşünülemez. İkincisi de bâtıldır. Çünkü mümkünün iki tarafından birini sebepsiz yere diğerine tercih etmek saçmadır.)

Kendinden yapıldığı nesneye (madde) göre (imkânsızlığın açıklanması) şöyledir: Sonradan yapılan her nesne, olmadan önce mümkün idi. İmkân ise mümkünde sabit olan bir niteliktir, bu sabit bir
49a nitelenen gerektirir. İşte bu da maddededir. Eğer bu madde sonra-
(A) dan olmuşsa, o da başka bir maddeye muhtaç olur ve bu ya zincirleme gider veya maddenin öncesizliğini gerektirir.

Şekle (suret) göre de şöyle olduğu açıklanır: (Zaman, zamanla ilgili yokluğu kabûl etmez. Zira sonradan yapılanın yokluğu varlığından öncedir. Bu önce geçmişin anlamı yokluğa zıd bir nesnedir.

Çünkü yokluk, önce de sonra da olabilir. Oysa öncelik, sonralık olamaz. Bu öncelik sabit olan bir niteliktir. Olayların ilkinden önce başka bir olay vardır. Buna dair söz, birincideki söz gibidir. Her olandan önce sonsuza giden bir olan vardır.)

Gayeye göre (imkânsızlığın açıklanmasına) gelince, eğer kâinatı yapan hür irade sahibi ise, var etmekte bir gayesinin olması lâzım gelir ve özünden dolayı eksik olup bu var etme ile kemâl bulmuş 149T
olur. Eğer hür irade sahibi (muhtar) değilse, özünden ötürü gerekli kılması gerekir. Ve gerektirenin öncesizliğinden eserin de öncesizliği lâzım gelir.

Birinci Şıkkın Cevabı:

Anlattıklarınız, basit olmasına rağmen, yıldızların yörüngeden (felek) belli bir yere tahsis edilmesi ve özel bir tamamlamanın yanlarından birinin "kalınlığa ve diğer yarı'nın inceliğe tahsis edilmesi ile 143b
reddedilir. (F)

Gerçek cevap şudur: Bu tahsis etmeyi gerektiren Yüce Allahın iradesinin, o zamanda meydana getirilmesine ilişkin olmasıdır. Bu ilişki bize göre gerekli olduğu için tercih ettirecek sebepten müstağnidir. Sonradan yapmayı belli bir vakitte tahsis etmek, o vakti diğer vakitlerden ayırdedilmesini gerektirir, denmez. Bu, vakitlerin o olaydan önce olmasını gerektirir. Çünkü biz deriz ki, vaktin başka bir vakti olmadığı 35b
halde bir vakti diğerinden ayırdetme câiz olurken, vaktin varlığı söz (C)
konusu olmadan yokluğu varlıktan ayırdetmekniçin caiz olmasın?

İkinci Şıkkın Cevabı:

Olurluğun (imkân) geçtiği gibi, varlıksal bir nitelik olmamasıdır. Aynı şekilde madde olurludur (mümkün), onun olurluğunun başka bir maddede bulunması gerekir. Oysa bu muhaldir. Eğer maddenin öncesiz olduğunu ve olurluğunun onunla bulunduğunu, fakat, sonradan olanın olurluğunun, var olanın yok olanda bulunamıyacağından ötürü, kendisi ile bulunamıyacağı (kaim) nı söylersen, de- 150T
rim ki, eğer maddenin olurluğu kendisinde bulunursa, maddenin varlığı kendi olurluğu için şart olmuş olur. Çünkü yerin (mahal) varlığı o yerde olanın (hulul eden) varlığı için şarttır. Eğer maddenin olurluğu kendisinde bulunursa, olurluğu (imkânı) varlığına bağlı olur. Fakat varlığı ayrık bir ilintidir (araz mufarık). Ayrık ilintiye 49b
bağlı olan da ayrık olur. Buna göre olurluk (imkân) ayrık ilinti olur. (A)
Oysa bu çelişiktir.

Üçüncü Şıkkın Cevabı:

Eğer, her sonradan yapılanın (muhdes) yokluğu varlığından önce geldiğini söylersen, "yok"un, önce geçmiş olmakla nitelenmiş olduğunu itiraf etmişsin demektir. Oysa varın yok ile bulunamıyacağından ötürü, yokluğun varlıksal bir nitelikle nitelenmesi imkânsızdır. Böylece "önce geçmişliğin" varlıksal bir nitelik olmadığı gerekmiş olur, sözünüz tamamen manasız olur.

Dördüncü Şıkkın Cevabı:

Yüce Allahın hür iradeli (fâil muhtar) olduğunu ilerde açıklayacağız.

Mesele:

Nazzam'ın hilâfına, bütün cisimler benzeşir. Bizimkiler üç türlü delil getirdiler.

a) Cisimlerin, ilintilerde (âraz) eşit olmaları halinde birbirinin elbisesini giyerler. Eğer benzeşmemiş olsalardı, böyle olmazdı. Buna şöyle itiraz yapılır. Bu delil, ancak, bütün cisimleri elden geçirmiş, her birinin diğeri ile elbiseleşmesini müşahade eden kimse hakkında tam ve doğru olabilir. Bundan önceki hüküm zanda bulunmaktan başka bir şey değildir.

151T b) Bütün cisimler bütün ilintileri kabûl etmekte eşit olduklarından mahiyette de eşit olurlar. Buna şöyle itiraz edilmiştir. Bize göre, ateşin yersel (arzî) kesafete ve felek'in cirmi mizacla ilgili sıfatlara kabiliyetli değildir. İbrahim'in (A.S.) kıssası cüzî olup genel bir hükme delâlet etmez. Niçin Allah Teala İbrahim'in (S.A.) vücudunda deve kuşu ve başkasında olduğu gibi ateşe değmekle zevk alacak bir nicelik yaratmış olduğunun söylenmesi mümkün olmasın? Ayrıca bütün cisimlerin ilintileri kabûl etmekte eşit olmalarını teslim etme halinde mahiyetin bütününde de eşit olmaları gerekmez. Gereklerde (lâzım) birleşme, melzumlarda birleşmeye delâlet etmez.

c) Cismin bir yerde bulunmaktan başka manası yoktur. Bütün cisimler bunda eşittir. Buna göre cisimler mahiyette de eşit olurlar. Buna şöyle itiraz edilmiştir. Bir yerde bulunmak cismin özü (zatı) olmayıp onun hükümlerinden biridir. Gereklerde eşit olmanın melzumlarda eşit olmayı göstermiyeceğini anlattık.

Mesele:

50a Nazzâm'ın hilâfına cisimler bâkidir. Delilimiz, cisimler birinci
(A) zamanda bulundukları gibi ikinci zamanda de vardırlar. Çünkü,

öz bakımından olurluk, öz bakımından imkânsızlığa dönüşemez. Bu dava bizimkilerin sözüne göre ilintilerle reddedilmiştir. Duyuya 152T
göre devam ettiğine güvenilemez. Zira, benzerlerin birbiri ardından gelmesi halinde duyunun, onu devam eden bir nesne saydığını bilirsin. İlintileri kabûl eden bizimkilere göre ve oluşlarla bu reddedilmiştir. Zorunlu olarak dün olduğumu ben bilirim, denmesi ancak düşünen ruhun (nefs natıka) red edilmesine göredir. Zira belli bir canlının hüviyeti sadece cisimden ibaret değildir. Onda bâki kalmayan özel ilintilerin (nitelik) bulunması gereklidir. Hüviyetin cüzlerinden biri bâki kalmazsa, hüviyet de bâki kalamaz.

Mesele:

Nazzâm'ın hilâfına girişme (tedahul) cisimlerde olamaz. Çünkü onlar benzeşmektedir. Eğer birbirine girişmiş olsalardı, öz, gerekler ve ilintiler ile olan ayırdetme ortadan kalkar, ve ikisinin birleşmesine sebep olurdu.

Mesele:

Bizimkilerin hilâfına, cisimler, renk, tat ve kokusuz olabilirler. Delilimiz, havanın rengi ve tadı yoktur. Rengi oluşa kıyaslayarak ve nitelenmeden öncekini sonrakine kıyaslayarak delil getirdiler. Birincisi bir kaideden yoksundur. İkinciye gelince, bize göre nitelendikten sonra geri kalmayandan yalnız kalması câizdir. Ama geri kalan ise, onu, kendi karşıtı (zıddı) yerinden uzaklaştırmadıkça kendisi bulunduğu yerden kalkmaz. Bu doğru ise, fark ortaya çıkar, yoksa, asıl hakkındaki hükmü de reddederiz. 153T

Mesele:

Filozofların hilâfına, cisimler görülebilir. Delilimiz, biz uzunu ve genişi görürüz. Uzunluk ilinti olamaz. Zira cismin bölünmeyen cüzlerden bileşik olduğu sabit olmuştur. Eğer uzunluk ilinti olursa, onun yeri tek bir cüz olur. Çünkü tek ilintinin birden çok yerde bulunması imkânsızdır. Bunun için uzunlukla nitelenmiş olan cüz nitelenmemiş olandan miktarca daha çok olur ve uzun olan bölünmeğe kabiliyetli olmuş olur ki, bu muhaldır. Uzun olan cevherin kendisi olup uzun olan da cevher olunca, cevherin görünür olması gerekir. Buna itiraz edilmiştir. Atomun (cevheri ferd) ispat edilmesine yardım ettik, fakat uzunluğun cevherin kendisi olduğunu kabûl etmeyiz. 50b
Yoksa, atomun uzun olması gerekir ve bölünme avdet eder. Doğrusu, (A)

o özel bir semtte cevherlerin birleşmesidir. Birleştirme ilinti olduğuna göre, görülenin birleştirme olması niçin câiz olmasın? Buna şöyle cevap verilir. Biz, uzunu, bir yerde bulunurken görürüz, bu ise ilintide düşünülemez. Bunun için görülenin cevher olduğunu öğrendik. Bu, birincinin dışında bir söz olmaya da daha lâyıktır.

Mesele:

Boşluk (halâ) bize göre ve eski filozofların çoğuna göre bulunabilir. Aristo ve ona uyanlara göre yoktur. Boşluktan maksat iki cismin birbirine değmeyecek şekilde ve ikisinin arasında değecekleri bir nesnenin bulunmamasıdır. Delilimiz düz bir levhayı benzeri üzerinden kaldırırsak her yanı birden kalkar, yoksa, onda dökülme vuku bulur. Kaldırma zamanının ilkinde ortası da vardır. Çünkü cismin orada oluşu ancak kenara geçtikten sonra olur ve kenarda
36b olması halinde ortada olmayacağı için ortası boşdur ve bir cisim
(C) başka bir yere göçerse, göçtüğü yer, daha önce boş idiyse maksat hasıl olur. Eğer dolu idiyse, orada olan oradan gitmemiş ise girişme (tedahül) gerekir, eğer oradan göçmüşse oraya gelen cismin yerine göçer ve döngü gerekir. Çünkü her birinin yerinden hareket etmesi, diğerinin kendi yerinden hareket etmesine veya başka yere hareket etmesine bağlıdır. Buna dair olan söz birincideki söz gibidir. Buna göre bir tatarcık hareket ettiği zaman kâinat küresinin hepsinin itişmeğe başlaması gerekir. Oysa bu kesinlikle bâtıldır.

Şöyle delil getirdiler: Boşluk ölçülebilir ve böylece bir miktar olabilir. Cevabı şudur, gerçekten ölçülebileceğini kabûl etmekteyiz, fakat, varsayıma göre olabileceğini kabûl ederiz. Nitekim, eğer kâinatın yarı çapı, şimdi olanın, iki misli olsaydı, çevresi kâinatın dışında kalır ama, bu varsayıma göre olduğu için kâinatın dışında bir
155T miktarın varlığı gerekmiyeceğini söyleriz. Durum burada da aynıdır.

Tenbih:

Suyun inceliğine göre inceliği, boşlukta hareketin zamanının sudaki hareketin zamanına göre olan dolu bir nesnedeki hareket,
51d zamana ihtiyacı özünden dolayı değil de bir engelden dolayı ise,
(A) zamansız vuku bulur. Ne var ki, bunun yanlışlığı bilinmektedir.

Mesele:

Hintlilerin hilâfına cisimler sonludur. Delilimiz, sonsuz bir çizgi farzedersek ve birinciye paralel sonlu başka bir çizgi farzetsek,

sonlu olan paralellikten dikey olmaya meylederse ilk dikey noktası olan bir nokta gerekir ki, bu muhaldir. Zira bir nokta düşünüldüğü zaman onun üzerinde başka bir nokta düşünülebilir. Üst nokta ile olan dikleşme alt nokta ile olan dikleşmeden öncedir. Öyle ise sonsuz olan çizgi bu muhala götürür ve muhal olur. Hasım şöyle delil getirdi: Eğer cisimler sonlu olsaydı, hepsinin dışında kalanın bir yanı öbür yanından ayırdedilir veya ayırdedilemez. Eğer, birincisi ise bu sırf yokluk olmaz. Çünkü sırf olumsuzun özelliği ve gerçekleşmesi olmadığından ayırdetme nasıl olabilir? Şüphesiz varlıksal bir nesne olmalıdır. İşaret olunabilir bir nesne olup bir miktar olup cisim olur. Bütün cisimlerden dışarda kalan da cisim olur ki, bu çelişiktir. Yahut hiç bir yan diğerinden ayırdedilmez. Bu aklın apaçıklığına göre, imkânsızdır. Zira saf akıl, kuzeye doğru bulunan tarafın, güneye doğru bulunan taraftan ayrı olduğuna şahitlik eder. Bunu inkâr etmek, apaçık olan nesnelerde gereksiz yere direnmektir. 156T

Cevap:

Ama kelâmcılar, kâinatın dışında ayırdedilen sonsuz yerler (hayyiz) kabûl etmişlerdir ve onların var olmayan bir takım varsayımlı nesneler olduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu zayıftır. Varsayımların ancak zihinde varlığı vardır. Yalnız zihinde varlığı olup da dışa uygun değilse bu yalan varsayım olur ve eğer uygun ise bundan yerlerin gerçekten var olması gerekir ve bu durumda çaresiz kalırlar.

Filozoflara gelince, kâinatın dışında, hiç bir yan'ın öbüründen ayırdedilemiyeceğinde ısrar etmişlerdir. Bu ayırdetmede hâkim akıl değil, vehimdir ve vehmin hükmü makbul değildir.

Mesele:

Filozoflar ve Kerrâmiyenin hilâfına kâinatın ebedî olması gerekmez. Delilimiz, ezelî olmayanın ebebî olmaması gerekir. Zira ezelî olmayanın mahiyeti daima yokluğa kabiliyetlidir. Bu kabûl, o mahiyetin gereklerinden olunca, mahiyet daima yokluğa kabiliyetli olur.

Filiozoflar bir kaç delil getirdiler:

1– Kâinata müessir olan özü ile gerektirendir. Onun devamın- 51b
dan kâinatın devamı gerekir. (A)

2– Eğer zaman yok olursa, yokluğu varlığından sonra olacağı 157T
için zaman bakımından sonra olur ve böylece zaman yok farz edildiği halde var olması gerekir ki, bu çelişiktir.

3- Yokluğu kabûl eden her nesnenin yokluğunun mümkün oluşu yokluğundan önce mevcut olur. Bu olurluğa (imkâna) bir yer lâzımdır, yani bu yoklukla nitelenmenin olurlu (mümkün) olmakla kendisine hükmedilen bir nesnenin varlığı gerekir. Bu, o nesnenin varlığı demek değildir. Çünkü bir nesne ile nitelenebilenin o nesne ile bâki olması gerekir. O nesnenin varlığı yokluğu ile birlikte sabit olmaz. Öyle ise, yokluğunun olurluğunun (imkânı) bulunacağı bir nesne lâzımdır. İşte bu heyuladır. Buna göre yok olabilen her nesnenin bir heyulası vardır. Eğer heyula da yok olsaydı, sonsuza doğru gidecek bir başka heyulaya ihtiyaç olacaktı. Bu imkânsız olduğundan heyula yokluğu kabûl etmez. Böylece heyulanın cisim şeklinde olmadan bulunamaz olduğu anlaşılmış olur ve cismin yokluğu imkânsızlaşır.

Müslümanlar, kâinatın ebedî olmasının gereğine şöyle delil getirdiler: Kâinatın var oluşundan sonra yokluğu a) ya yok edenin yok etmesiyle, b) ya da zıddın yerine gelmesiyle, c) yahut da şartın
158T yok olması ile olur. Her üç şık da manasızdır. a) Kâinatın var oluşundan sonra yok olacağını ileri sürmek imkânsızdır. Ancak yok edenin yok etmesi ile yok olamıyacağını söylememizin sebebi, çünkü yok etmek varlıksal bir nesne ise bu varlık, kâinatın yokluğunun aynısı olamaz. Yoksa, varlık yokluğun aynı olmuş olur. Sonucu cevherin yokluğunu gerektirebilir ve bu zıd vasıtasıyla yok etmek olur. Doğrusu bu birinci şık olmayıp ikinci kısımdır. Eğer varlıksal değilse, sırf yokluk olur ve bir müessire isnadı imkânsız olur. Akla göre "asla bir şey yapmadı" demek ile "yokluğu yaptı" arasında fark yoktur. Yoksa iki yokluktan birincisi ikinciye aykırı olur. Bunun sonucunda iki yokluktan her birinin taayyun ve sübûtu olacağından yokluk sabit olan bir nesne olur ki, bu çelişiktir.

b) Zıddın meydana gelişi ile yok olamıyacağını söylememiz iki yöndendir. Birincisi, zıddın meydana gelişi, öteki zıddın yok olmasına dayanır. Öbür zıddın kalkması bu zıddın meydana gelmesi ile nedenlenmiş (muallel) ise döngü gerekir, Bu ise muhaldir. İkin-
37b (F) 52a (A) cisi zıdlaşmak, iki yönden meydana gelir. İkisinden birinin öbürü ile yok olması, tersinin olmasından daha uygun değildir. Ya da her biri diğeri vasıtasıyla yok olur, ama bu imkânsızdır. Çünkü her birinin yokluğuna müessir olan öbürünün varlığıdır. Müessir eser varlığı ile beraber meydana gelmektedir. İki yokluk beraberce meydana gelseydi, her iki varlık meydana gelecekti. Bu durumda her ikisi bera-
159T ber bir anda yok olup var olurlar. Fakat bu, muhaldir. Yahut da her

biri diğeri vasıtasıyla yok olmaz, ve iki zıddın birleşmesi gerekir. Sonradan olanın, bâki olandan daha kuvvetli olduğu söylenemez. Zira sonradan olan oluş halinde sebebe ilişkindir. Bâki olan öyle değildir. Sonradan olan, oluşması halinde, yok ise, yoklukla varlığın birleşmesi gerekir. Bâki olanda bu durum bulunmaz. Oluşanın sayısı daha çok olabilir ve daha kuvvetli olur.

Birinciye, bâki olanın bâki kalması halinde de sebebe bağlı olduğunu açıklayarak cevap veririz.

İkinciye, oluşan için birden hem var ve hem yok olur demeyiz, doğrusu bâki olanın, oluşanı varlığa girmekten alıkoyacağını diyerek cevap veririz.

Üçüncüye cevap, bu iki benzeşenin birleşebilmesine dayanır ki, bu muhaldır. Ancak, şartı kesmekten, bunun olamayacağını söyledik. Zira bu şart ilintiden (araz) başka bir şey değildir. Bu durumda cevher ilintiye muhtaç olur. Oysa ilinti cevhere muhtaçtı, bundan muhal olan döngü gerekir. İlk üçün cevabı oluşma (hudûs) meselesinde geçmiştir.

Dördüncünün cevabında niçin bir yapanın (fâilin) yok etmesi ile yok olmasın? deriz.

Yok etme ya varlıksal bir nesne olur veya olmaz, sözüne, deriz ki, bu, hiç bir nesnenin yok olmamasını gerektirir.

Zira bir nesne yok olduğu zaman, bir şeyin yeniden olup olmadığı sorulur. Eğer yeniden bir şey olmamışsa yok olmamış demektir. 160T
Yeni bir şey olmuşsa yeni oluşan varlık mıdır yokluk mudur, diye sorulur? Yokluk olması câiz değildir. Çünkü "yeni bir şey olmadı" "sözü ile "yokluk yenileşti" sözü arasında fark yoktur. Yoksa iki yokluktan biri öbürüne muhalif olur bu ise muhaldır.

Eğer bu varlık ise başka bir varlık için oluşma olup birinci varlık için bir yokluk olmaz. Bu şıkkın yanlışlığını kabûl edelim ama niçin zıddının oluşması vasıtasıyla yok olması doğru olmasın?

Birinci şıkka dair sözü şudur: Zıddın oluşması bâki olanın yokluğuna bağlıdır. Bunu kabûl etmediğimizi söyledik. Bize göre bâki olanın yokluğu, oluşanın sonucudur. Nedenin (illet) her ne kadar 52b (A)
neticesinden ayrılması imkânsız ise de nedenin, neticeye ihtiyacı yoktur.

İkinci şıkka dair sözü de şudur: Zıdlaşma her iki taraftan meydana gelmektedir. Buna deriz ki, niçin oluşan, oluşmasından daha

kuvvetli olabilmesin? Her ne kadar oluşmanın kuvvetin nedeni olduğunu bilmiyorsak, bu şıkkın yanlışlığını kabul edelim, ama, şartın yokluğundan cismin olması niçin câiz olmasın? Bunun açıklanması şöyledir: ilinti bâki kalmaz, cevher de onsuz bulunamaz. Allah Teala ilintiyi yaratmazsa cevher yok olur.

Bundan döngü gerekir, sözünü kabûl etmeyeceğimizi söyleriz. Niçin izafette iki nesne ve tek bir nedenin iki nedenlisinde (malûl)
161T olduğu gibi, biri diğerine muhtaç olmadan ilinti ile cevher birbrin-
38a den ayrılmaz olduğu söylenmesin? Birbirine gerekli iki nesneden
(C) biri olmazsa ötekinin de yokluğu gerekir. Başarı Allahtandır.

CİSİMLERİN BÖLÜNMESİ

Cisim ya basit olur. Bu, cüzlerinden her biri mahiyetinin tümünde kendi bütününe benzer olmasıdır. Ya da bileşik olur ki, bu da öyle olmayandır. Basit olan da iki kısımdır; ya göksel (felekî) veya yersel (unsurlu) dir. Filiozoflar, göksel cisimlerin ne hafif, ne ağır, ne soğuk, ne sıcak, ne yaş ne kuru, olduğunu sandılar. Onlarda yarılma, birleşme, oluşma, ve bozulma olmaz. Yön'ün hareket edenin kasdettiği yer ve işaretin iliştiği yer olduğundan var olduğuna belge getirdiler. Zira sırf olumsuzda bölünme olmadığından ayırtdetme yoktur. Yoksa, hareket eden yarısına varıp ta hareket halinde kalırsa şöyle denir. Ya bir yönden şimdi hareket ediyor ki, o yön, ucun ötesine geçmez, ya da o yöne doğru hareket eder ve bu durumda, o uç, yönden sayılmaz. Çünkü yön ucun ötesine düşmüş olur. Böylece yön'ün bölünmeyen bir uç olduğu anlaşılmış olur.

Sonra, üst ve alt çevresi ve merkezi ile sınırlayan sınırlayıcı bir kürenin lâzım olduğunu açıkladılar. Ve bu sınırlayıcının düz bir harekete kabiliyetli olmadığını söylediler. Yoksa iki yön yani biri kendisinden olan, diğeri kendisine doğru olan, kendisi değil, kendisi için meydana gelmiştir. Düz harekete kabiliyetli değilse, ne ağır, ne hafif olması gerekir. Zira ağır, orta yere inen, hafif ise oradan yükselen nesnedir. İşte bu düz harekettir. Düz hareket olduğundan ayrılmayı ve birleşmeyi kabûl etmez. Ayrılmayı ve birleşmeyi kabûl
etmezse basit olur.(Zira her bileşiğin basite ayrılma kabiliyeti bulunur 53a
ve onda farzedilen her cüzün, diğer cüzün bulunduğu durumda bu- (A)
lunması mümkündür. Böyle olan her nesnenin harekete kabiliyeti vardır. Ve böyle olan her nesneyi hareket ettiren bir meyil bulunur. Ve böyle olan nesne dairevî hareket eder ve daire şeklinde her hareket edenin hareketi tabii değildir. Yoksa tabiatiyle kaçtığı nesneye tabiatıyla hareket etmiş olur. Bu suretle tek tabiat, hem bir nesneyi arzular ve hem de ondan kaçar. Bu ise muhaldır. Hareketi zorlama da değildir.) Çünkü zorlama (kasr) tabiatın hilafına olan nesnedir.

Oysa orada ne tabiat ve ne de zorlama vardır. O hareket iradeli hareket olduğundan gök kendi iradesi il ehareket eden bir canlıdır. Bu sözlerin cevabı Kelâm ve Hikmet kitaplarımızda sayılıp dökülmüştür.

Unsurlara gelince, yerin su ile, suyun hava ile ve havanın ateş
163T ile çevrili olduğunu sandılar. Sudan başkası küreler şeklinde olup birbiri üzerine dürülmüştür. Hareketin ısıtıcı olduğunu zannettiler. Bunun için felek'e bitişik olan cisim pek sıcak ve ince (lâtif) olmalıdır ki, bu da ateştir. En uzakta olanın da pek soğuk ve kesif olması gerekir ki, bu da topraktır (yer). Ateşe bitişik olan havadır ve bundan dolayı incelikte (latafet) ondan sonra ikinci gelir. Yere bitişik olan su kesafette ondan sonra gelir, İşte bu unsurların dizisi hususunda sağlam
38b (C) bir tavsiftir. Ancak bu sözlere göre toprağın havadan daha soğuk olması gerekir, bu ise sözlere aykırıdır. Ateşin de son derece yaş olması lâzımdır. Çünkü yaşlık, onlarca kolaylıkla başkasına bitişen olarak değil, kolayca şekiller alma ile açıklanmıştır. Hava yoksa, yaş olmazdı. Sonra bu dört tanesinin oluşmaya ve bozuşmaya kabiliyetli olduğunu ileri sürdüler. Çünkü ateş söndüğünde havaya dönüşür, hava soğuyunca su olur. Bundan ötürü su damlaları, buzla soğutulmuş küpün kenarında toplanır su toprağa ve toprak suya dönüşür. Nitekim iksir ile uğraşanlar böyle yaparlar.

Bileşik cisimlere gelince, bu unsurlar birbiri ile bileşince her birinin şiddetini diğerinin keyfiyetinin şiddeti kırar ve orta bir keyfiyet meydana gelir ki, bu, mizaçtır.

Kelâmcılar nedenin (illet) nedenli (sebeb) ye bitişik olduğunu ileri sürdüler. İkisinden birinin şiddetini kıran öbürünün şiddeti ise,
164T 53b (A) ve iki kırılma bir anda meydana gelmiş ise o anda iki kıranın bulunması gerekir. Ve o anda bu iki keyfiyetten herbiri kırılmış ve kırılmamış olur ki, bu çelişiktir. İkisinin beraber bulunmaması imkânsızdır. Çünkü yenilmiş olan yenen olamaz.Kıranın direnen suret olup kırılmadan bâki kaldığı, kırılanın ise keyfiyet olup daha şiddetli ve daha zayıf olmaya kabiliyeti olan nesnedir, denemez. Çünkü deriz ki: Suret, taşan bir keyfiyet vasıtasıyla kırar ve tartışma tekrar başlar. Bu cisimli cevherlere dair söylenenin tamamıdır.

RUHANÎ CEVHERLER

Bunlar yer kaplamaz ve bir yerde de bulunmaz. Filozofların bunları söylediklerini bilirsin ve bölümlerini de artık bildin. Biz deriz ki: Heyulaya dair tartışma geçti. İnsan ruhlarına gelince, Allah dilerse, onlara dair tartışma gelecektir. Göksel nefislere ve akıllara gegelince, bunlar meleklerdir ve onları ispat ederken kullandıkları deliller hakkında konuşmuş bulunuyoruz.

Melekler, Cin ve Şeytanlar hakkında görüşler:

Kelâmcılar, bunların ince (lâtif) cisimler olup değişik şekillere girme kudretleri olduğunu söylemiştir. Filozoflar ve ilk Mutezile onları inkâr etmiş olup eğer onlar hava gibi ince iseler hiç bir iş yapmağa güçleri olmayacağını ve bileşiklerinin en basit bir sebebden 165T
ötürü bozulacağını ileri sürdüler.

Eğer yoğun (kesîf) iseler, onları görmemiz lâzımdır, yoksa yanımızda görmediğimiz yüksek dağlar bulunabilir.

Buna cevap, lâtiflik yapılarının inceliği manasında değil renksiz anlamında olması niçin doğru olmasın. Kesif olduğunu kabûl etsek bile, kesif olanın yakınında bulunmakla görülmesinin gerekmiyeceğini açıkladık.

Filiozoflar bunların yer kaplamadığını ve bir yerde bulunmadığını zannetmişlerdir. Sonra ihtilafa düştüler. Çoğunluk, bunların insan ruhlarına, tür bakımından muhalif olan mahiyetler olduklarını söylediler. Kimi de, bedenlerden ayrılan ruhları kötü iseler, insan 39a
ruhlarından benzediklerine şiddetle yaklaşırlar ve onların vücut- (C)
larına ilişir ve onlara kötü iş yapmakta yardım eder. İşte bu şeytandır. Eğer, ruhlar hayırlı ise durum aksinedir. Allah işlerin gerçeğini bilir.

VARLIKLARIN HÜKÜMLERİNİN ÖZETİ

Bunun incelenmesi iki yönden olacaktır.

A- Birinci inceleme: Birlik ve Çokluk.

Mesele:

Her iki varın özdeşlikleri ile birbirinden ayrılacakları şüphesizdir. Kelâmcılar, özdeşmenin sabit olan bir nesne olduğunu inkâr edip bir kaç belge getirdiler:

1- Eğer özdeşme (taayyün) sabit olan bir nesne olsaydı, "özdeşme" denen şey, mahiyette diğer özdeşmelere eşit olacaktı. Oysa diğerinden her biri bir özellikle ayırdedileceğinden sonunda her özdeş- 166T
menin sonsuza gidecek başka bir özdeşmesi olması gerekir.

2- Eğer özdeşme sabit olan bir nesne olsaydı,mahiyetin var olmasından sonra, mahiyete eklenmesi imkânsız olurdu. Fakat mahiyet, ancak özdeşmeden sonra bulunur. Eğer bu özdeşme birinci ise döngü gerekir, başkası ise bir nesne iki kere özdeşmiş olur ki, bu muhaldır.

3- Eğer özdeşme mahiyete aykırı bir nesne ise, bir sıfatın iki yerde bulunamıyacağından dolayı, biri ile bulunan varlığın diğeri ile bulunanın kendisi olması imkânsızdır. Doğrusu birinin varlığı ötekinin varlığından ayrıdır. Böylece bir nesne, bir değil, iki olur. Bu ikisi hakkındaki tartışma birincideki gibidir. Öyle ise, bir nesne bir olmayıp sonsuz varlıklardır.

Özdeşmenin sabit olan bir nesne olduğunu söyleyenler şöyle delil getirdiler. Bir insan diğer insana, insan olma bakımından ortak olur ve hüviyet bakımından ondan ayrılır. Hüviyeti insanlığından başkadır ve o hüviyet sabit olan bir niteliktir. Çünkü bu insan vardır. Bunun anlamı, "bu insan"ın anlamından bir cüzdür. Var olanın cüzü de vardır. Öyle ise bunun anlamı "var"dır.

167T **Mesele:**

Ayrı iki nesne ya benzeşir veya değişik olur. Değişik olan iki nesne ya zıd olurlar ki karalık ve aklık gibi özleri bakımından birleşmeleri imkânsız olan varlıksal iki nitelik olur veya karalık ve hareket gibi nesneler olup öyle olmazlar.

Kelâmcılar iki değişik şey konusunda ihtilâf etmişlerdir. Mutezile onların iki nesne olduğunu söylemiştir. Bizimkiler, yer, zaman, varlık veya yok bakımından birbirinden ayrılması mümkün olan iki nesne olduğunu söylediler. Bu sırf sözde bir ihtilâftır.

54b İki benzeşene gelince, bunları, özel sıfatlarda birleşen, ya da,
(A) her biri diğerinin yerinde bulunabilen, veyahut, yerini dolduran diye tarif etmişlerdir. Bu ifadeler değişiktir. Yoksa, ortaklaşma, benzeşmenin eş anlamıdır. Diğerinin yerinde bulunma hakikatı benzeşme demek olan istiare edilmiş bir sözdür. Bu bir nesnenin kendisi ile tarifi demek olur ki, muhaldır. Doğrusu bu mahiyetler ilk tasav-
39b vur edilen nesnelerdir. Çünkü herbirimiz karalığın karalığa benze-
(C) diğini ve aklıktan ayrıldığını zorunlu olarak bilir. Benzeşmeyi ve ayrışmayı tasavvur etmek, bu hükmün mahiyetinin bir cüz'üdür. Apaçık olanın cüzü de elbette apaçıktır.

Mesele:

Mutezilenin hilafına bize ve filozoflara göre iki benzer nesnenin birleşmesi imkânsızdır. Delilimiz, birleşmeleri, farz edildiğinde, özsel
168T olan nesnelerle gereklerin ayırdedilmesine imkân olmaz. Yoksa ikisi benzer olmaz. Niteliklerle de ayırdedilemezler. Zira bütün niteliklerin ikisinden her birine nisbeti eşit derecededir. Birine nitelik olması diğerine nitelik olmasından daha uygun olmayacağı için ikisinden her birine nitelik olur. Bu durumda ikisinin arasında elbette imtiyaz kalmaz ve iki nesne bir olur ki, bu muhaldir.

Hasım, bir nesnenin hükmü benzerinin hükmü olduğunu belge olarak getirdi. Eğer öz (sat) benzeşen iki nesneden birine kabiliyetli ise, diğerine de kabiliyetli olur.

Bunun cevabı, birleşme, iki nesnenin bire dönüşmesini gerektirir. Bu ise imkânsızdır.

Mesele:

Başka başka olan iki nesne anlamca biribirinden ayrıdırlar. Benzeşen iki nesne zıd olan iki nesne ve değişik olan iki nesne de böyle, olduğunu sandı. Buna şöyle delil getirdiler:

Karalık ve aklığın karalık ve aklık olmalarından anlaşılan kavram her ikisinin başka, başka değişir ve zıd olmalarından anlaşılan kavramdan başkadır. Bunun için başkalık değişik ve zıd olma, karalık ve aklıktan başka bir yer de bulunmaktadır. Açıkcası bu olumsuz bir nesne değil, sabit olan bir nesnedir. Artık başka başka olan iki nesnenin bir manadan dolayı başka oldukları ve aynı şekilde birbirinin benzeri olan iki nesnenin de bir manadan dolayı benzeştikleri anlaşılmıştır. Değişik ve zıd olan iki nesne de böyledir.

Sonra bu mananın başkasından ayrı olması gerektiğini söylediler. Başkasından ayrı olması kendi kendinde bulunan bir manadır. Bu mutlaka ya başkasına benzer veya ondan ayrılır. Başkasına benzemesi veya ondan ayrılması kendi kendinde var olan bir manadır. 169T
Bu husustaki konuşma birincideki gibidir. Bu sonsuz manaların bulunduğunu söylemeye götürür. Bunu benimsediler. Bu konuda sözümüz 55a
yukarıda geçmiştir. Doğrusunu Allah bilir. (A)

B- İKİNCİ İNCELEME

NEDEN VE NEDENLİ (İLLET VE MALUL)

Mesele:

Bir nesnenin başkasına müessir olması apaçık olarak tasavvur edilebilir. Zira, aklın basit ilkesi olarak "eti doğradım ve kalemi kırdım" sözümüzün manasını biliriz: Doğramak ve kırmak özel bir tesirdir. Özel bir tesiri tasavvur etmek apaçık olunca, özel tesirin mahiyetinden bir cüz olan tesiri (musammasını) tasavvur etmenin apaçık olması daha uygundur.

Mesele:

Yokluk neden ve nedenli olamaz. Çünkü biz nedenli ve nedenli olmayı (illiyet ve maluliyet) sabit iki nitelik yapsak var olanın yok olanda bulunmasının imkânsızlığından yokluğun neden ve nedenli olması muhal olur. Bunu söylemezsek tesir, eserin müessirden meydana gelmesinden ibaret olur. Bu, meydana gelişin aslını gerektirir.

Filozoflar "yokluğun nedeni, nedenin yokluğudur" dediler. Çünkü olurlu (mümkün) varlıkla yokluk arasında dönmektedir. Varlığın tercih edilmesi, var olan bir neden isterse, yokluğun tercih edilmesi de yok olan bir neden ister.

40a (C) Bunun cevabı, yokluk sırf olumsuzluk olup tercih ile nitelenmesi muhaldir.

Mesele:

Şahsen bir nedenlinin müstakil iki nedeni olamaz. Yoksa her biri ile beraber var olması zorunlu olur ve diğerine istinadı imkânsızlaşır. Neticede her biri ile öbüründen müstağni olunur ki bu muhaldir.

Mesele:

Bizimkilerin çoğunun hilafına, bize göre benzeşen (mütemasil) iki nedenlinin (malûl) iki neden ile nedenlenmesi mümkündür.

Delilimiz, karalık ve aklığın ayrı ayrı olmalarına rağmen ayrışma ve zıdlaşmada birleşirler. Onlar şöyle belge getirdiler. Bir sonucun belli bir nedene muhtaç olması, mahiyeti veya mahiyetinin gereklerinden biri için olur. Eğer mahiyetin gereklerinden biri için olursa, o sonuca eşit olan her nesnenin, benzeri nedene muhtaç olması lâzım gelir ama mahiyet için ve mahiyetin gereklerinden biri için değilse, o mahiyet, o nedenden müstağni olur. Bir nesneden müstağni olan, o nesne ile nedenlenemez.

Bunun cevabı, mahiyetinden dolayı nedenlenen, mutlak nedene muhtaçtır. Öyle ise nedenin tayini, neden tarafından gelmiş olup, nedenli tarafından gelmiş değildir.

Mesele:

Mutezile ve filozofların hilafına, bize göre tek bir nedenden 55b (A)
birden çok sonuç meydana gelir. Delilimiz, cisimlik bir yerde bulunmayı ve ilintileri kabul etmeyi gerektirir.

Onlar şu şekilde belge getirdiler: İki sonuçtan birinin kaynağı olmasının anlamı, öbürünün kaynağı olması anlamından başka şeydir. İki ayrı anlam, kaynağın mahiyetine dahil iseler kaynak bir 171T
değil, bileşik olur. Eğer kaynağın mahiyetinin dışında kalıyorlarsa, iki sonuç (nedenli) olurlar ve ondan çıkış keyfiyetlerine dair söz, birincideki tartışmanın aynıdır. Bu zincirlemeye götürür. Biri dışarda ve biri içerde ise, mahiyet bileşik olur. Zira içerde olan mahiyetin parçası olur. Parçası olan bileşik olur. Bu durumda nedenli gene bir olur. Çünkü içerde olan nedenli (malûl) olmaz.

Cevab, bir nesnenin bir nesneye müessir olması, açıkladığımıza göre sabit bir sıfat değildir. Böyle olunca, mahiyetin parçası veya onun dışında olduğunu söylemek manasızdır. Bunun delili şudur: Bir noktanın dairenin şu noktasının hizasında olmasının anlamı, başka bir noktasının hizasında olmasının anlamından başkadır. Bu anlamların ayrı olmasından noktanın bileşik olması gerekmez. Aynı şekilde A'nın B olmaması anlamı C olmaması anlamından başkadır. Bu olumsuzlukların (şulub) değişik olmasından, mahiyette çokluğun olması gerekmez. Burada da durum öyledir. Doğrusunu Allah bilir.

Mesele:

Bizimkilerin hilâfına, aklî nedenin eserini (sonuç) gerektirmesi 172T
ayrık şarta bağlanabilir. Delilimiz, cevher bütün ilintileri kabûl

etmeyi gerektirir. Fakat, her ilintinin bir yerde bulunmasının doğruluğu zıddının o yer'den kalkmasına bağlıdır.

Mesele:

Bizimkilerin hilâfına, bize göre aklî neden bileşik olabilir. Delilimiz, iki öncülden birini bilmek sonucu bilmeyi gerektirmez. İkisini
40b (C) bilmek sonucu bilmeyi gerektirir. Aynı şekilde on'dan her biri on değildir. Fakat, bu birlerin toplamı on olmayı gerektirir. Her biri onu gerektirmeyince, toplam da gerektirmez diye delil getirdiler. Zira mahiyet olduğu gibi kalmaktadır.

Bunun cevabı, geçtiği gibi nakızdır. Başarı Allah'tandır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLAHİYAT

1- **Zatın**,

2- **Sıfatların**,

3- **Fiillerin**,

4- **İsimlerin incelenmesi.**

1- BİRİNCİ KISIM

"ZAT"

Öğrendin ki, kâinat ya cevherler veya ilintilerden ibarettir, ve bunların her biri ile Yaratanın varlığına delil getirilir. Kainatın müm- 56a
kün veya hâdis olmasına göre bu delil getirme dört türlü olur: (A)

I- Birincisi: Cisimlerin hâdis olmasıyla getirilen delildir. Bu, Hz. İbrahim (A.S.) in yüce Allahın "Sönüp gidenleri sevmem" (Enam, 76) sözündeki tuttuğu yoldur. Bunun açıklanması şöyledir:

Kâinat sonradan yapılmıştır ve her (muhdes) sonradan yapılanın bir yapanı vardır. Birinci öncüle gelince, yukarıda geçti.

İkinciye gelince, bunun delili şudur: Sonradan yapılan mümkündür. Her mümkün olanın bir müessiri vardır. Ama sonradan yapılan mümkündür, zira sonradan yapılan, yok iken sonra var olan nesne demektir. Durumu bu olanın mahiyeti, yokluğa ve varlığa 173T
kabiliyeti olandır. İşte mümkünün manası budur. Ama mümküne bir müessirin gerektiği meselesi daha önce geçmiştir.

"Her sanradan yapılanın mümkün olduğu" sözümüzün dışıda kalan bu öncüllere dair münakaşa geçmişti, denebilir. Sonradan yapılan, yok iken sonradan var olandır bu da şüphesiz varlığa ve yokluğa kabiliyetli olan demek olduğu ileri sürülürse; deriz ki, sizin mezhebinize göre "yok" öz ve cevher (ayn) bakımından hiç birşey değildir, daha doğrusu, o halis olumsuzluktur. Durum böyle olunca,

onun kabiliyetli olup olmadığına hükmetmek imkânsızdır. Ona hükmedebileceğini kabul edelim, ama o zaman, niçin mahiyeti yok olduğu anda özünden dolayı yokluğunun gerekli olduğunu ve sonra var olduğu anda da özünden dolayı varlığının gerekli olduğunu söylemek doğru olmasın?

Açıklanması: Bir nesnenin, üzerinden yokluk geçmiş olmak şartı koşulmuş ise, zihnen sonsuza doğru varlığını farz etmek mümkün değildir. Yoksa üzerinden yokluk geçmiş olan bir nesnenin ezelî olması gerekir ki bu imkansızdır. Öyle ise, bu nesnenin var olabilmesinin bir başlangıcı vardır. Bu olabilirlikten önce özü bakımından imkânsız idi, sonra özü bakımından mümküne inkılab etti. Bu doğru ise, niçin özü bakımından imkânsız iken, sonra özü bakımından (vâcib) gerekli olana dönüştüğünü söylemek doğru olmasın?

Cevap: Mümkünün varlık ve yokluğa kabiliyetli olduğunu söylemekle, o mahiyetin varlık ve yokluk durumlarında sabit olduğunu
174T kasdetmiyoruz. Daha doğrusu, biz, mahiyetin olduğu gibi, zihnen bâkî kalmasının imkânsız olmadığını ve zihnen bâtıl olmasının imkânsız olmadığını kasdediyoruz.

56b (A) 41a (C) Niçin, mahiyetin bir zamanda özü bakımından imkânsız ve başka bir zamanda özü bakımından gerekli olması doğru olmasın? sözüne deriz ki, haydi durumun öyle olduğunu düşün. Fakat imkânsızlığın meydana gelmesi, kendine has vaktinin gelmesine dayanır ve gerekliliğin (vücub) meydana gelişi de başka bir vaktin gelmesine bağlıdır. Her iki vakti göz önüne almadan mahiyetin, mahiyet olarak, kabiliyetli olmaktan başka durumu kalmaz?

Varlığın olabilirliğinin önceliği için, üzerinden yokluk geçmiş olması şartı koşulmuş olan mümkün sözüne gelince, bunu kabullenemeyeceğimizi söyleriz. Yoksa, o öncelikten bir an önce, varlığa girişini farz etmenin lüzumu, ezelî olmasını gerektirir. Oysa, bunun imkânsızlığı açıktır.

II- Allahın Varlığının İspatına İkinci yol, imkânla delil getirmek. Bunun anlatılışı: Varlığı gerekli olanın birden çok olmasının imkânsız olduğuna delil getirilir. Sonra cisimlerde mümkün olan çokluk göz önüne konur. Her mümkünün bir müessiri olduğu yukarda geçmiştir.

III- Üçüncü yol: İlintilerin (âraz) oluşmasının delil getirilmesidir. Mesela, nutfenin, yapışkan kana, sonra bir çiğnemlik ete, sonra ete ve kana dönüşmesi gibi olayları gözle görüyoruz. Şüphesiz bunlarda bir müessire ihtiyaç vardır. İnsanın kendisi ve anası, babası

müessir değildir. Başka bir müessirin olması gerekmektedir. Niçin, nutfede yerleştirilmiş doğurucu kuvvet, müessir olamaz, denemez. 175T
Çünkü, bu kuvvetin yapmada, a) Ya şuuru ve iradesi vardır, b) veya yoktur. Birinci şık (a) yanlıştır zira nutfenin tam kudret ve hikmet sahibi olması gerekirdi ki, bunun doğru olmadığı açıkça bilinmektedir. İkincisi (b) de bâtıldır. Zira nutfe gerçekten cüzlere benzeyen bir cisimdir veya değildir. Birincisi doğru ise, nutfenin bir küre yaratması gerekir. Çünkü basit kuvvet, basit maddeye tesir ederse, mutlaka benzer bir iş yapar ki bu da küredir. Filozofların basit cisimlerin küreliği hususunda dayandıkları esas budur. Eğer ikincisi olursa, nutfe basitlerden bileşik olur ve basitlerin birinde bulunan ancak basit kuvvet olur. Bu ise küreliği gerektirir. Bu durumda nutfenin, birbirine eklenmiş bir takım kürelerden yaratıldığı gerekecektir. Bu bâtıl olduğundan, hayvanlar ve bitkilerin bedenlerini yaratmada müessir olan hikmet sahibi bir müessirin olduğunu bilmiş oluyoruz.

IV- Dördüncü yol: İlintilerin (Araz) mümkün oluşunun delil getirilmesidir. Bunun açıklanması şöyledir: Diyelim ki: Bütün cisimler, cisim olmakta eşittirler. Her birinin bir özel niteliği olması müm- 57a (A)
kündür.

Çünkü, bir nesne için doğru olan, onun benzeri için de doğrudur. Aynı zamanda, yukarda geçtiği gibi, olurluk (imkân) bir müessire ihtiyaç gösterir. İyisini Allah bilir. 176T

Mesele:

Kainatı yönetenin varlığı gerekli ise, netice hasıl olmuştur. Eğer, varlığı olurlu ise, başka bir müessire muhtaçtır. Bu ya döngü olur veya zincirleme gider ki ikisi de imkânsızdır, veyahutta varlığı zatı bakımından gerekli olan varlıkta son bulur. İşte aranan budur. Döngünün (devir) imkânsızlığına gelince, bir nesne başkasına muhtaç olunca, kendisine muhtaç olunan nesne, var olma yönünden muhtaç olandan öncedir. Her biri diğerine muhtaç olacak olsa, her birinin varlık yönünden diğerinden önce olması gerekirdi. Bu durumda bunlardan her biri, kendinden önce olandan önce olması lâzım gelir. Bir nesneden önce olandan da önce olan o nesneden önce olur. Bu bir 41b (C)
nesnenin kendinden önce olmasını gerektirir ki, bu çelişiktir.

Zincirlemenin bâtıllığına gelince, sonu olmayan bu zincirlemelerin toplamı, bu nesnelerden her birine muhtaçtır. Oysa bunlardan her biri mümkündür. Mümküne muhtaç olan mümkün olduğundan

toplam da mümkündür. Her mümkünün bir müessiri vardır. Öyle ise toplamın da bir müessiri vardır. Müessir olan:

a- Ya toplamın kendisidir, b-ya toplamın içinde mevcut birşeydir, c-veya dışta olan bir şeydir.

a- Birincisi, imkânsızdır, Çünkü müessir eserden önce gelir. Eğer toplam kendini meydana getirmiş olsa, kendinden önce var olması gerekirdi. Bu muhaldir.

b- İkincisi de bâtıldır. Çünkü toplamın ferdlerinden herbiri, ne kendisinin ve ne de kendisinin nedeninin nedeni olabilir. Yoksa, bir
177T nesnenin kendinden önce var olması gerekir. Fertlerden her biri kendisinin nedeni ve kendisinin nedeninin nedeni olamayınca, o toplamın da nedeni olamaz. Öyle ise, bu toplamın dışardan bir nedeni olduğu ortaya çıkmıştır. Bütün mümkünlerin dışında olan, artık mümkün değildir, doğrusu o, özünden gerekli (vâcib) olur. Böylece bütün mümkünlerin hepsinin gereklide son bulduğu anlaşılmıştır. Bunun özünden dolayı gerekli olduğu sabit olunca, onun ezelî, öncesiz (kadim), devamlı (bâkî) ve ebedî olduğu sabit olur.

Eğer kâinatı yönetenin (müdebbir) varlığının mümkün olduğu, fakat varlığın ona daha lâyık olduğunu söylemek niçin doğru (câiz) olmasın? bu lâyıklıktan ötürü müessirden müstağnidir, denirse, kabul edelim ki, varlığın ona nisbeti yokluğun nisbeti gibidir. Ama niçin sebebe muhtaç olduğunu söylersiniz?

Bunun açıklaması: Müessire ihtiyacın nedeni oluşmadır (hudûs). Yoksa olurluk (imkân) değildir. Bu yöneten öncesiz ise, sebebe muhtaç değildir. Haydi bir sebebin lâzım olduğunu kabul edelim. Öyle ise niye döngünün bâtıl olduğunu söylersiniz?

57b Nedenin nedenliden önce olduğundan dolayı her birinin kendin-
(A) den önce olması gerekeceği (sözüne) karşılık, şöyle deriz:

Önceliğin a) ya zaman, b) veya zat, c) veyahut başka bir manada olduğunu mu iddia ediyorsun?

a) Birinciyi kasdetmen imkânsızdır. Çünkü yukarda geçtiğine güre, bir nesnenin başkasına müessir olması, o nesneden bir eserin meydana gelmesinden başka birşey değildir. Eserin kendisin-
178T den meydana gelmesinden önce, müessir olması imkânsızdır.

Durum böyle olunca, zaman bakımından (illetin) nedenin nedenliden (malûl) önce gelmesi muhaldir.

b) Zat bakımından, önceliği kasdedilmişse, deriz ki; zat bakımından önce gelmesinden, ona müessir olmasını mı kasdediyorsun, yoksa başka birşey mi kasdediyorsun? Eğer bununla müessirliği kasdediyorsan, "İki nesneden biri diğerine müessir olursa, ikisinden her biri diğerinden önce gelir" sözü, bir nesneyi kendi kendisine lûzümlu kılmak olur.

c) Eğer bununla, başka bir şey kasdediyorsan, bu önceliğin mahiyetini açıklamak gerekir. Önce nedenin bu manada nedenliden önce geldiğine delil getirmek, sonra da aynı manada bir nesnenin kendisinden önce gelmesinin imkânsız olmasına delil getirmek gerekir. Bu durumda döngünün çıkmaz olduğunu kabul edelim. Ama niye zincirlemenin bâtıl olduğunu iddia edersin?

Toplamın, ferdlerden her birine muhtaç olması sözüne gelince, sebeblerin ve neticelerin toplam ve bütün olmakla nitelenmesinin doğru olduğunu teslim etmiyeceğimizi söyliyebiliriz. Çünkü bu sözler sonluluğu bildirir. Sonluluğun kabul edilmesinden sonra, onunla 42a
nitelenmesi doğrudur. Bu, meselenin başıdır. Kabul edelim ki, onunla (C)
nitelenmesi doğrudur. Ama, zikrettiğiniz nesne zincirlemenin fesadına delâlet ederse, burada da doğru olduğunu gösteren vardır, diyebiliriz.

Bunun açıklanması şöyledir: Bu duyulur olayların bir müessiri olması gerekir. Onlara müessir olan ya öncesiz (kadîm) veya sonradan olan bir nesnedır. Eğer o, yapılmışsa, (muhdes) ona dair söylenecek söz, birinciye dair söylenen sözün aynıdır. Bu da şudur: ya zincirleme gi- 179T
der, bu durumda zincirlemenin meşruluğu itiraf edilmiş olur, ya da bir öncesizde son bulur. İşte bu, adı geçen iki kısımdan ikincisidir.

Deriz ki: Bu öncesizin o sonradan olana tesiri ya yeni bir şarta dayanır veya dayanmaz. Eğer bir şarta dayanmazsa, müessirin öncesizliğinden sonradan olanın öncesizliği gerekir. Yoksa eserin müessirinden çıkışının nisbeti, ondan çıkmamışın nisbeti gibidir. Eğer, ondan çıkışı ayrı bir tercih edene muhtaç değilse, mümkünün sebebsiz tercih edilmesi gerekir. Bu ise yüce yaratanın ispatlanmasının kapısını kapar. Eğer, muhtaç olursa, tam müessir, o ayrı müreccihin meydana gelmesinden önce, tam müessir olamaz. Bu ise çelişikdir.

Ya da bir şarta dayanır, bu şart öncesiz ise, zorluk avdet eder. 58a
Eğer bu şart sonradan olma ise, ya sonradan olanla beraberdir veya (A)
ondan öncedir. Eğer beraber ise, sonradan olmasına dair olan tartışma birincideki tartışmaya benzer. Eğer sonradan olmasının şartı

birinci oluş ise, döngü gerekir. Eğer sonradan oluşun şartı başka bir oluş ise zincirleme gerekir.

Fakat, bu oluşun oluşmasının şartı, kendisinden önce gelen bir
180T oluş ise deriz ki; bu önceki, oluş halinde iken, öncesiz sonra oluşana fiilen müessir olmayıp, bittiği zaman ona fiilen müessir olur. Bu müessir oluş, sonradan meydana gelen bir hüküm olup ona da bir müessir gerekir.

Eğer, o, şimdi yok olan bir oluşan (hâdis) ise, yokluğun varlığa neden olması gerekir ki, bu imkânsızdır. Eğer o müessir, kendisinin oluşmasına sebeb olan bir oluşma ise, döngü lâzım gelir, ya da başka bir oluşma ise zincirleme gerekir. Bundan, zincirlemeyi ileri sürmenin benimsenmesinin gereği ortaya çıkıyor.

Varlığı gerekli (vâcib'ul-vücûd) olanın varlığına dair delilinizin doğruluğunu kabul edelim, ancak buna başka iki şekilde itiraz edlir.

Birincisi; biz varlığı gerekli bir var farzettiğimiz takdirde, onun varlığı a- mümkünlerin varlığına ya eşit olur veya b- olmaz.

İkincisi; b-bâtıldır, zira varlığın tek bir anlamı olduğuna dair delilller yukarda geçmiştir. Birincisi a- de bâtıldır. Çünkü bu varlık ya mahiyete ârız olur veya olmaz. Birincisi ise, varlık mümkün olur ve onun bir nedeni bulunur.

Eğer, neden mahiyet ise, yok olan, var'ın nedeni olmuş olur. Bu ise imkânsızdır. Eğer, neden mahiyet değilse, varlığı gerekli olanın (vacib'ul-vücud) var olmasında ayrı bir sebebe muhtaç olur. Bu ise çelişiktir. Eğer, varlık mahiyete ârız değilse, ki bu imkânsızdır, zira
42b bu durumda onun hakikatinin tamamı, mahiyetine ârız bir nitelik
(C) olan varlığa eşit olur. Bir nesnenin kendisi için doğru olan herşey, onun benzeri için de doğrudur. Öyle ise, onun varlığı için doğru olan her nesnenin, onun mahiyeti için de doğru olması gerekir. Böylece varlığı mümkün ve sonradan olmuş olur, ama bu imkânsızdır.

181T İkinci itiraz, eğer varlığı gerekli olan mevcud olsaydı, öncesiz olurdu. Öncesizin anlamı, içinde var olacağı düşünülebilen bir zaman yoktur ki ondan önce var olmuş bulunmasın, demektir. Bu öncelik, öncesiz (kadîm) ve oluşturulan (muhdes) bölümünde geçtiğine göre, zamanla ilgili bir öncelik olduğu için, Allah Teala'nın
58b öncesizliğinden zamanın öncesizliği lâzım gelir. Bu ise imkânsızdır.
(A) Yüce Yaratanın kâinattan önce gelmesi farzedilen bir zamana göre

olup, gerçekleşmiş bir zamana göre olmadığı ileri sürülemez. Bunun açıklanması şöyledir:

Yüce Allah'ın, kâinatın varlığından önce var olması, eğer zaman bulunsaydı, o zamanın başlangıcı bulunmıyacağı anlamına göredir. Ama biz deriz ki, yüce yaratanın kâinattan önce oluşu, gerçekte gerçekleşmiş ise, ve bu öncelik, zaman vasıtası olmadan, gerçekleşmeyeceğine göre, zamanın farazî kabul edilmesi imkânsız olup gerçek olması lâzımdır.

Niçin kâinatın varlığının mümkün, fakat varlığın ona daha yaraşırlığı doğru olmasın? itirazına verilen cevap yukarıda geçti.

Eşit surette varlığının ve yokluğunun mümkün olup ancak sonradan olmuş ise bir müessire muhtaç olur, itirazına karşı, bir müessire ihtiyacın nedeninin sadece imkân olduğunu açıklamış olduğumuzu söyleyebiliriz. Nedenin nedenliden önce gelmesi ile neyi kasdettin, sorusuna karşı şöyle deriz: Akıl, müessiri mevcut farzetmedikçe, başkasına müessir olmasına hükmetmek imkânsız olur. İşte öncelikten maksadımız bu kadardır. 182T

Sonluluğu sabit olmadıkça, bütün ve toplam olarak nitelenmesinin imkânsız olduğu, sözüne karşılık şöyle deriz: Bütün ve toplumdan kasdımız, hiç biri dışarda kalmamak şartıyla sebebler ve neticelerdir.

Günlük olayların meydana gelişine müessir olan ya öncesiz veya sonradan meydana gelen olduğu sözüne deriz, ki, yukarda, müessirin, hür (muhtar) öncesiz, yaratan olduğunu açıklamıştık. Hür olan, mümkün olan iki nesneden birini diğerine sebebsiz olarak tercih edebilir.

Varlığı gerekli olanın varlığı ya mahiyetinin aynıdır veya değildir, sözüne karşı: doğrusu mahiyetin aynı olduğunu ve varlığın ortak nitelik taşıdığına dair delillerinin, cevabının geçmiş olduğunu söyleriz.

Allah Tealâ'nın öncesizliğinden zamanın da öncesizliği gerekir, itirazına, karşılık, şöyle deriz: Zamanın cüzlerinin, zaman içinde olmadan birbirinden önce gelmesi doğru ise, niçin, Allah Tealâ'nın zatının zamansız olarak kâinattan önce oluşu doğru olmasın? Başarı Allahtandır.

Mesele:

Kâinatın Yaratanı, dinsizlerden başkasına göre, vardır. Delilimiz, eğer var olmasaydı, yok olmuş olurdu. Yok sırf olumsuzluk olup onda

bir öncelik gerçekleşme ve imtiyaz olmadığı için tanrılığa yaraşık olamaz. Varlıkla yokluk arasında vasıtanın (üçüncü terimin) yokluğunu kabul etmeyiz denirse, bunun açıklanması (üçüncü terim) hal meselesinde geçmişti. Aradaki lüzümluluğu kabul edelim ama,
183T yok'un sırf yokluk olduğundan bir özelliği olmadığı sözüne gelince,
59a niçin yok olmasının doğru olmıyacağını söylersiniz? Bunu kabul
(A) etmiyeceğimizi söyleriz. Zira bir yerde siyahlığın yokluğu, beyazlığın o yere girmesini sağlar. Oysa hareketin yokluğu bunu sağlamaz. Aynı şekilde lâzımın yokluğundan melzumun yokluğu da gerekir,
43a ama başka bir şeyin yokluğu bunu gerektirmez. Aynı şekilde Mua-
(C) rızın bulunmaması mucizenin doğruluğunu göstermesi için muteberdir. Diğer yok'lar böyle değildir.

Delilinizin doğruluğunu kabul edelim ama eğer var olsaydı, varlıkta başkasına eşit olacağından ötürü itiraz edilebilir.

Diğer yönden başkasına zıt değilse, mutlaka mümküne benzer ve bu onun mutlaka mümkün olması demektir. Eğer başkasına zıt ise, hakikatının bileşik olması gerekir. Her bileşik olan kendi cüzlerine muhtaçtır, oysa cüz kendisi değildir, öyleyse her bileşik başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan her nesne mümkündür. Öyle ise vacibin, mümkün olması gerekir, ki bu çelişiktir.

Buna cevap, zaten yukarda geçtiğine göre, orta terimin yokluğunun zorunlu olarak ve kesin delille bilindiğini anlatmıştık.

Yoklar, belirlenebilir ve ayırtedilebilir, sözüne gelince, deriz ki, bu, onun, yaratan olması için yeterli ise, her ne kadar onda bulunan nitelikler mevcut ise de, hareketli insanın da yok olduğu tecviz edilsin. Bu ise safsatanın ta kendisidir. İltiraza gelince, bunun cevabında varlığın, varlıklar arasında ortak bir nitelik olduğunu kabul etmeyiz. Başarı Allahtandır.

İKİNCİ KISIM

SIFATLAR

Sıfatlar ya selbîdir veya subûtîdir.

A- SELB (OLUMSUZLUK) SIFATLARI:

Mesele: 184T

Ebu Haşim dışında herkese göre Yüce Allahın mahiyeti diğer mahiyetlere özdeşlik bakımından zıttır. Ebu Haşime göre özlük bakımından Allah'ın, özü, diğer özlere eşittir. Ancak, Allah diger şeylere dört durum gerektiren bir durumda zıttır. Bunlar da diri olmak, bilgin olmak, kudretli olmak ve var olmaktır. İbn-i Sina buna muhalif olarak Yüce Allah'ın mahiyetinin varlığının aynısı (özdeş) olduğunu ve varlığın bütün var olanlar arasında verilen ortak bir ad olduğunu ileri sürdü. Allah'ın mahiyetinin mümkünlerden ancak selbî bir kayıtla ayrıldığını, bu kaydın da, onun varlığının, mahiyetlerden hiçbirine ârız olmayıp diğer varlıkların mahiyetlere ârız olduğunu iddia etti.

Delilimiz şudur: Allah'ın başkasına zıt oluşu bir nitelikten ötürü sie, zatlarda eşitlik oldu demektir. Böyle ise, özünün, başkasına zıt olduğu nesneyle özellik kazanması gerekirdi. Özellik kazanması hiçbir nesneden ötürü değilse, mümkün olan, sebebe muhtaç olmaz. Bu, imkânsızdır. Ya da bir nesneden ötürü olur ve bu durumda zincirleme gerekir.

Mesele:

Allah'ın mahiyeti bileşik değildir. Eğer bileşik olsaydı, cüzlerin- 59b
den her birine muhtaç olurdu ki yukarda geçtiği gibi mahiyet müm- (A)
kün olurdu.

Mesele:

(Cisimcilerin (mücessime) hilâfına Allah bir yerde yerleşmiş (muhehayyiz) değildir. Delilimiz: Eğer bir yerde yerleşmiş olsaydı, diğer cisimlere eşit olurdu ve böylece ya onun oluşmuş olması veya cisimlerin öncesiz olması gerekirdi. Bu delil, cisimlerin birbirinin benzeri olmasına dayanır. Bunun açıklanması yukarda geçmişti.)

Başka bir yönden de delil getirirler: Eğer Allah Tealâ bir yere yerleşmiş osaydı, yere yerleşme hususunda bir yere yerleşik (mutehayyiz) olan diğer şeylere eşit olurdu. Ve eğer onlara başka yönden zıt olmamışsa, mutlaka benzeşme gerekirdi. Bundan da Onun oluşması veya cisimlerin öncesizliği lâzım gelir. Başka yönden onlara zıt ise, Yüce Allah'ın özünde bileşmenin meydana gelmesi gerekir, oysa bu çelişiktir.

Bunlara şöyle denebilir. Allah'ın mahiyetinin niçin diğer cisimlerin mahiyetine zıd olması doğru olmasın? Bir yerde (hayyiz) bulunmasında onlara eşit ise, zira muhtelif şeyler, bir gerekli nitelikte iştirak edebilirler. Daha doğrusu şöyle denebilir. Eğer yere yerleşik
43b ise, ya bölünebilir veya bölünemez. Bölünür olması bileşikliği gerek-
(C) tirir. Bu ise imkânsızdır. Atomu inkâr eden görüşe göre bu saçmadır. Atomun varlığını kabullenene göre Yüce Allah'ın nesnelerin en küçüğü olması gerekir. Allah böyle olmaktan yücelerin yücesidir.

Yalnız cisimliliği reddetmek için, her cismin bileşik olmasıyla delil getirilir. İki cüzden biri için hasıl olan bilmeklik (âlimiyet)diğer cüzler için hasıl olamaz. Yoksa cüzlerden her biri müstakil olarak diri, bilgili ve kudretli olabilir ve bu tanrıları çoğaltmaya götürür. Bu imkânsızdır. Bu delili ileri süren, bir insanın diri, bilgili ve kudretli olduğunu değil, onun diriler, bilgililer ve kudretlililer olduğunu kabul ediyor, demektir.

Mesele:

(Allah Tealânın mahiyeti başkasıyla birleşemez. Çünkü birleş-
186T me halinde iki varlık bâkî kalırsa, o zaman iki olmuş olur, bir değildir.) Eğer ikisi yok olmuşsa birleşmemişlerdir. Belki ikisi yok olup üçüncü bir şey ortaya çıkmış olur. Biri yok olup diğeri bâkî ise, gene birleşememişlerdir. Zira yok olan var olan ile birleşemez.

Mesele:

Allah Tealâ hiç bir şeye girmez (hulul etmez). Bizimkiler şöyle delil getirmişlerdir. Eğer bir şeye girecek olsa, o şeye girmesi ya zorunludur veya olurludur.

Birincisi iki yönden bâtıldır. a- Birinci yön, bu durumda başka-
sına muhtaç olması lâzımdır. Her muhtaç olan mümkündür. Özü 60a
bakımından gerekli olan özü bakımından mümkün olmuş olur ki bu (A)
çelişiktir. b- İkincisi Yüce Allah'tan başkası ya cisimdir veya ilintidir. Yüce yaratanın başkasına girmesinin zorunluluğundan ya (a) kendisinin oluşmuş olması veya (b) cisim ve ilintinin öncesizliği gerekir. Bunun ikisi de imkânsızdır.

(b) İkincisi de batıldır. Çünkü, bir yere girmesi gerekli olmayınca, o yerden müstağni olur. Bir yerden müstağni olanın bir yere girmesi imkânsızdır. Bu delil zayıftır. Zira bir yere girmesinin zorunlu oluşu niçin doğru olmasın? denebilir.

Eğer bu zorunlu olsaydı, o yere muhtaç olurdu, sözüne gelince, bunu kabul etmediğimizi söyleriz. Yüce Allahın özünün kendisine, o yere girecek bir nitelik gerektirdiğini söylemek niçin doğru olmasın ve o niteliği gerektirmiş olmasından dolayı ona muhtaç olması da gerekmez. Allah'ın bilen ve kâdir olmakla nitelenmesinin gerek- 187T
tiği görülmüyor mu? Oysa bu niteliklerden hiçbirine muhtaç olduğu gerekmez. Burada da öyledir.

İkinci kez olarak, başkasının ya cisin veya ilinti olması sözüne gelince bunu kabul etmiyeceğimizi söyleyeceğiz. Çünkü, buna kesin bir delil ortaya koyamadınız. Allah Tealâ, kendisi için bir akıl veya nefs gerektirmiş, sonra özü bakımından, zatının o yere girmesini gerektirmiş olduğunu söylemek niçin doğru olmasın? Bir yere girip girmemesinin tartışmasını kabul edelim ama, mutlaka bir yere girmesinin gerekmediğini, ancak yerin oluşma halinde özünün o yere girmeyi gerektirdiğini, ileri sürmek niçin doğru olmasın? Bu durumda özünün oluşması ve yerin öncesizliği de gerekmez. Ama bu, Allah Tealânın kâinatın varlığını bilmesinin gerekliliği ancak kainatın var olması şartıyledir, deriz. Şüphesiz bu ilim, kâinatın var olmasından önce hasıl olmaz. Hadi, bunu kabul edelim, ama bir yere girmesinin doğru olmaması durumunda bile niçin, o yerde bulunması doğru olmasın?

Yerden müstağni olan oraya giremez, sözüne gelince, deriz ki, bu, mücerred bir iddiadır, delil nerededir? Bir yere girmeyi iptal etmenin dayandığı şudur: Girmekten anlaşılan, ilintinin bir yeri olmasına göre o yerde meydana gelmesidir. Bu, ancak, bir yerde mey- 42a
dana gelmesi doğru olan nesne hakkında düşünülebilir. Bu, Allah (C)
hakkında imkânsız olunca, O'nun bir yere girmesi de imkânsızdır.

Mesele:

188T Kerramiyeden başkasına göre Allah Tealâ hiç bir yönde değil-
60b dir, delilimiz şudur: O, mekânlaşmış değil ve mekânlaşmış nesneye
(A) de girmiş değildir. Böyle olan herşey hiç bir yönde bulunmaz. Bu, zorunlu olarak bilinmektedir. Çünkü, eğer yüce Allah'ın yeri diğer yerlere eşitse, bu yerlerden birinin kendisine mahsus olması bir tahsis edeni gerektirir. Bu tahsis edenin iradesinde hür olması gerekir. Hür fâilin yaptığı her iş sonradan olmadır. Fâilin de bir yerde bulunuşu sonradan olmadır ki bu çelişiktir. Eğer Allah'ın yeri diğer yerlere zıt ise, bu yer mevcut demektir. Zira sırf yokluk hakkında ihtilâf imkânsızdır. Bu var olan, işaret edilen bir nesine değilse, onda mevcut olana da işaret edilmez. Öyle ise Yüce Allah mekânda olamaz.

Eğer işaret edilen bir nesne ise ve onun öyle oluşu da öz bakımından ise, cisim olmuş olur. Allah Tealânın o yerde var olduğu düşünülürse, Yüce Yaratan cisme girmiş olur. Bu imkânsızdır. Eğer ilinti bakımından öyle ise, cisme giren bir ilinti olmuş olur. Yüce yaratan bu ilintiye girmiş olursa cisme giren bir şeye girmiş olacağından cisme girmiş olur. Bu ise çelişiktir.

Tenbih:

Cisimliği ve yönü gerektiren sözlük anlamları yorumlamayı kabul etmiyen kesin akıl delillerine karşıt olamaz. Bu durumda selefin
189T mezhebine ve "yorumunu Allah'tan başkası bilmez" (Ali İmran/7) sözü üzerinde durmayı gerekli görenlerin sözlerine göre, bunu bilmek Allah Tealâya havale edilir veya kelâmcıların çoğunun mezhebine göre onların yorumlanması ile uğraşılır. Bu yorumlar büyük eserlerde sayılıp dökülmüştür.

Mesele:

Kerramîlerden başkasına göre olaylar Allah Teâlânın zatında mevcud olamaz. Delilimiz şöyledir. Eğer Allah'ın onlarla nitelenmesi doğru olsaydı, bu olabilirlilik O'nun mahiyetinin gereklerinden olurdu ve bu olabilirlik ezelde var olmalıydı, ama bu imkânsızdır. Çünkü ezelde onunla nitelenebilmesi, ezelde varlığının mümkün olmasına bağlıdır. Bu ise imkânsızdır. Zira ezel önceliğin kaldırılması demektir. Sonradan olma (hudus) önceliğin sabit olmasıdır. Bu ikisinin bir araya gelmesi imkânsızdır.

Eğer, bu, kâinatın özü bakımından varlığının mümkün olması ve sonra ezelde varlığının mümkün olmasının gerekmemesinden ötürü zorlukla karşılaşılması gibidir, denirse, deriz ki; bir nesnenin bir nitelikle nitelenmesinin imkânı, o niteliğinin bizzat varlığının imkânından ayrı bir şeydir ve bunlardan birinin sabit olması ile diğerinin sabit olması gerekmez. Biz deriz ki, ezelde bir nesnenin bu ni- 61a
telikle nitelenmesi şu manada mümkündür. Eğer bu nitelik bizzat (A)
mümkün olsaydı, zat buna kaabiliyetli olurdu. Bu, niteliğin varlığının bizzat mümkün olmasını gerektirmez. Sonra söylediğin, senin sözünün delili ise, burada bizim söylediğimizin de bir kaç yönden delili vardır. 190T

A- Birincisi: kâinat sonradan olmadır. Allah ezelde kâinatı yapan değildi. Çünkü fâilin bulunup fiilin bulunmamasının imkân- 44b
sız olmasından dolayı sonra onu yapan olmuşsa "Yapan" olmak (C)
subûtî bir sıfat olduğu için o, bu sıfatın Allah Teâlânın zatında hâdis olmasını gerektirir.

B- İkincisi, Allah Teâlâ ezelde kâinatın var olduğunu bilmiyordu. Sonra kâinat var olunca, Allah onun varlığını bilmiştir. Bu cehalet olup yüce Allah için imkânsızdır.

C- Üçüncüsü: Allah Teâlâ kâinatın varlığını ezelde görmüş ve sesleri işitmiş değildir. Çünkü var olmıyanı var olarak görmek yanlıştır. Sonra kâinat ve sesler var olduğu zaman kâinatı görmüş ve sesleri işitmiştir. Bu ise Allah için imkânsızdır.

D- Dördüncüsü: Allah Teâlânın ezelde "Biz Nuhu ulusuna gönderdik" (Nuh/1) diye haber vermesi doğru değildir. Zira bu geçmiş olan bir şeyi haber vermektir. Sonra, Nuh'u (selâm ona) göndermesinden sonra ondan haber vermiştir. Bunun ezelde oluşu yalan ve Allah'a isnadı imkânsızdır.

E- Beşincisi: Allah Teâlâ ezelde Zeyd ve Amr'i "Namaz kılın, zekât verin" (Bakara/43) diye mecbur kılmış değildir. Çünkü yok olana onu mecbur tutacak şekilde hitap etmek akılsızlıktır. Bu, Hakîm olan için doğru değildir. Sonra da var olduklarında ve şartlar meydana geldiği zaman mükellefleri mecbur tutumuştur.

Bunların cevabı: Kâinatın var olabilmesine gelince, bu itiraz 191T
yerinde değildir. Çünkü kâinat olmadan önce sırf yokluktu, ona olabilir veya olamazlıkla hükmetmek imkânsızdır.

"Bir nitelikle nitelenmenin imkânı, o niteliğin varlığının imkânından başka bir şey olduğuna" dair sözüne gelince, deriz ki, bu hususta münakaşa yoktur. Fakat birinci imkân ikinci imkâna dayanmaktadır. Çünkü onunla nitelenmenin mümkün olması, onun gerçekleşmesine bağlıdır. Onun da gerçekleşmesi var olmasının imkânına bağlıdır.

İtirazlara gelince, bunda tek bir kaide vardır. Değişen, niteliklerin nesnelere izafe edilmesi olup sıfatların kendileri değildir. Yukarda geçtiği gibi izafetlerin dış dünyada bir varlığı olmadığını gösterdik. Başarı Allahtandır.

Mesele:

Elemin Allah Teâlâya isnad edilmesinin imkânsızlığında herkes birleşmiştir. Aklî lezzti filozoflar Allah'a isnad eder, diğerleri bunu redderer. Delilimiz: Lezzet ve elem insanın mizacına uygun olan ve olmıyan nesnelerdir. Bu ancak cisimde düşünüllebilir, bu zayıf bir sözdür. Çünkü, denebilir ki, farzet mizaca uygun olma lezzeti gerektirir, ama tek sebebin bulunmamasından neticenin de bulunmaması gerekmez. Bu hususta dayandığımız şudur:

Eğer, lezzet öncesiz ise-ki o, lezzet alanın lezzet almasına sebebtir-kendisinden lezzet alınan nesneyi varetmeden önce onu var etmesi gerekir. Çünkü onun var edilmesinin sebebi daha önce vardır, var edilmesine hiçbir engel yoktur. Ama bir nesnenin var edilmeden
192T önce var edilmesi imkânsızdır. Eğer lezzet sonradan olma ise, Allah olaylara mahal olur. Bu ise doğru değildir.

Filiozoflar şöyle diyor: Bu delil getirme, elemi iptal etmez, Lezzete gelince, başka bir şeyi yaratmakla zevk aldığını ileri sürmüyoruz. Fakat mutlak kemalini bilmesi bir zevki gerektirdiğini iddia ediyoruz. Anlattığınız delâlet söylediğimizi reddetmez. Bu şöyledir: İçinde bir olgunluk düşünen herkes sevinir ve kendisinde bir eksiklik tasarlıyan kalben üzülür. Oysa yüce ve münezzeh olanın olgunluğu olgunların en büyüğü ve olgunluğunu bilmesi de ilimlerin en üstünüdür. Niçin
45a bunun, lezzetlerin en büyüğünü gerektirmesi, doğru olmasın ? Bunun
(C) cevabı şudur: Bu, elem gibi ümmetin ittifakı ile bâtıldır.

Mesele:

Herkesce, Allah Teâlâ'nın renklerle, tadlarla ve kokularla nitelenmeyeceğine ittifak edilmiştir. Bunun dayanağı, icmadır. Arkadaşlar şöyle dediler: Renk cinstir ve onun altında bir takım türler vardır. Birbirine karşı birninin diğerinden bir üstünlüğü olmadığı gibi birinin diğerine göre bir eksikliği de yoktur. Yapan olmak bunlardan hiç birinin gerçekleşmesine bağlı değildir. Durum böyle olunca, birinin sabit olmasına hüküm vermek, diğerinden daha uygun değildir. Bunun için hiç birinin sabit olmaması gerekir

Biri şöyle bir itiraz yapabilir. Bunlardan birinin gerçekte mi yoksa aklına ve zihnine göre mi diğerinden daha uygun olmadığını iddia ediyorsun? Birincisine delil gerekir. Niçin özünün (zatının) 193T
mahiyeti, gerekliğinin sebebi bilinmeden, belli bir rengi gerektireceği 62a
doğru olmasın? İkincisi kabul edilebilir. Fakat bundan ancak o manayı (A)
bilmediğimiz lâzım gelir. Ama gerçekten o mananın var olup olmadığını bilemeyiz. Doğrusunu Allah bilir.

B- SUBUTÎ SIFATLAR

Mesele:

(Kudret Sıfatı)

Filozofların çoğunluğundan başkasına göre Allah Teâlâ kâdirdir. Delilimiz: Kâinatın bir müessire muhtaç olması sabittir. İmdi bir eserin, bir müessirden meydana gelmesi şu iki şekilde düşünülebilir:

A- Meydana gelmemesi imkânsız olduğundan meydana gelmiştir.

B- Meydana gelmemesi mümkün iken meydana gelmiştir.

A- Birincisi bâtıldır. Çünkü müessirin, kâinatın var oluşuna tesiri, bir şarta bağlı değilse, müessirin öncesizliğinden kâinatın da öncesizliği gerekir. Bunu çürüttük. Eğer bir şarta bağlı ise, bu şart öncesiz ise, ilzam sabit olur. Eğer bu şart sonradan olmuşsa, onun oluşmasına dair söylenecek söz, birincisininkinin aynıdır. Bu durumda beraberce olan bir zincirleme meydana gelir ki bu imkânsızdır. Veya bir başlangıcı olmıyacak bir zincirleme olur. Bundan ise ilki bulunmayan olaylar meydana gelmesi lâzım gelir ki, bu da muhaldir. Bu kısım manasız olunca, ikinci (B) sabit olur. Kâdir olmanın manası sadece budur.

(Müessirin öncesizliğinden kâinatın öncesizliği gerekir, iddiasına göre, müessirin gerektiren olması niçin mümkün olmasın? denirse deriz ki; Kâinat ezelde ya mümkündür ya mümkün değildir. Birincisi doğru ise kainatın öncesi olması muhal değildir. Bunu kabul ederiz. Eğer (ikincisi) mümkün değilse, var olabilmesinin başlangıcı
194T vardır. Bu durumda müessirin öncesizliğinden kâinatın öncesizliği gerekmez. Zira eserin müessirden çıkışında, müessirin varlığı göz önünde bulundurulduğu gibi eserin olurluğu (imkanı) da göz önünde bulundurulur. Bunun biraz daha açıklaması şöyledir.) Size göre-

kâdir var olabilen kimsedir. Allah Teâlâ ezelde kâdir idi. Ama kudretin ezelî oluşundan, ezelde var etmenin sıhhati gerekmez.

Ezelî kudretten, ezelde imkânın bulunması gerekmiyeceğine göre, niçin müessirin varlığından, ezelde kâinatın varlığının gerekmemesi mümkün olmasın? Müessirin kâinatın varlığına olan tesiri şarta bağlı olmazsa, müessirin öncesiz oluşundan, kâinatın öncesiz olmasının lâzım geldiğini kabul edelim. Bu durumda, niçin kâinatın varlığına olan tesirinin sonradan oluşacak bir şarta ve o şartın başka bir şarta bağlı olması ve böylece sonsuza gitmesinin iddia edilmesi doğru olmasın? Bunun tartışması "ilki bulunmıyan olayların" tartışmasına döner.

Peki, kâdirin lüzumlu olduğunu kabul edelim ama niçin bunun 62b
varlığının gerekli (vâcib-ul-vücûd) olduğunu söylüyorsunuz ve (A)
niçin, varlığı gerekli olanın zatı bakımından cisim ve cisimli olmıyan 45b
öncesiz bir varı gerektirdi ve bu nedenli (illet ile meydana gelen) (C)
varlık kâdir olup kainatı yaratmış olmasın? İyi ama anlattığınızın kâdir olmaya delâlet ettiğini kabul edelim, fakat bu iki tür itiraza uğramıştır.

A- BİRİNCİ TÜR İTİRAZ

195T Kâdirin hakikatının dediğiniz şekilde olmasının imkânsızlığını açıklıyalım. Bu birkaç yönden anlatılabilir:

Birincisi: Eğer müessir, müessir olmakta olumlu ve olumsuz yönünden, gereken herşeyi toplamış ise, yapmamazlık edemez. Eğer gereken şartlardan biri de yoksa bir iş yapması imkânsızdır. Yalnız bir nesnenin iki durumda da durumu değişmeden bazen yapmaya, bazen bırakmaya kaynak olacağı söylense bile bu, mümkünün iki tarafından birini diğerine sebebsiz yere tercih etmek olur, ki imkânsızdır. Aynı şekilde buna göre müessir olma rasgele olur. Eğer eserin kaynaktan taşması yeni bir şarta bağlı ise, öncelikle meydana gelen tam kaynak olamaz. Eğer bağlı değilse, eserin o kaynaktan çıkışı, bir vakitte olup, diğerinde değilse bu sırf tesadüf olur. Bunu doğru görmek, bir anda zatı yönünden mümkün olanın, başka bir anda zatı yönünden vâcibe dönüşmesini doğru bulmaktır. Böylece yaratanı ispat kapısı kapanır. Artık, yapma ve bırakma gücü, kâdirin hakikatı hakkında muteber değildir. Bunu destekliyen Mutezilenin mezhebi şudur: Sevap ve karşılığın ihlali Yüce Allah için muhal olan cehalet ve ihtiyacı gerektirir. İmkânsızı gerektiren imkânsızdır ve sevap ile
196T karşılığı (ivaz) ihlâl etmek mümkün değildir. Her ikisinin Allahtan çıkması zorunludur. Ehl-i Sünnetin mezhebi de şudur; Allah Teâlâ'nın irade ve kudreti belli şeyleri var etmekle ilgilidir. Allah'ın sıfatlarında bir değişmenin olması imkânsızdır. Bu duruma göre sıfatlarıyla müessir olması zorunlu, onların çelişiği (nakîzı) imkansızdır, tereddüt etme imkânı da saçmadır. Hepsinin görüşü şudur: Allah Teâlâ ezelde hangi cüzlerinin bulunacağı ve hangilerinin, bulunmıyacağını bilir. İlmin değişmesinin imkânsızlığı (malûmun) bilinenin değişmesinin imkânsızlığını gerektirir. İmkânsız olanı yapma kudreti de mümkün değildir. İki tarafta bulunan olurluk (mükne) bütün mezheplere göre muteber değildir.

63a (A) **İkincisi:** İki taraftaki olurluk ya birinin hasıl olması halinde veya ondan önce, sabit olur. İlki doğru değildir. Çünkü birinin hasıl olması halinde, bu hasıl olma gerekli ve onun çelişiği (nakîzı) muhaldir. Gerekli ile imkânsız arasında tereddüt etme imkânı da muhaldir. Diğer ikincisi de bâtıldır.

Çünkü gelecekte hasıl olma şartı, halde varlığı imkânsız olan geleceğin var olmasıdır. Muhal olana bağlı olan da muhaldir. Bundan ötürü gelecekte olması kaydına göre, halde husul bulması imkânsızdır. İmkansız olan nesnede olabilirlik yoktur.

Üçüncüsü: Kâdirin yapma ile yapmama arasında bulunması gerekir, sözümüz, ancak bu yapma ve yapmama, onun gücü yeteceği zaman doğru olur. Fakat, yapmamanın, onun güç yetirdiği nesne olması muhaldir. Çünkü yapmama yokluktur. Ve yokluk sırf olumsuzluktur. "Bir tesir yapmadı" ile "yokluk tesiri yaptı" sözümüz arasında fark yoktur. Çünkü onu var etmedi sözümüzün manası aslî yoklukta kaldı demektir. Şimdi haldeki yokluk kadire isnad edilmesi imkânsız olan yokluğun aynı olursa, elde olanı elde etmek imkansız olduğundan yapmamanın hiç bir surette kudret altına girmiyeceği anlaşılır. Öyle ise, kadirin yapma ile yapmamanın arasında mütereddit bir durumda bulunduğunu söylemek imkânsızdır. Eğer bırakma, zıt işi yapma olduğu söylenirse, kâdir, bir işi yapma ile onun zıddını yapma arasında dolaşandır, dersen, bu takdirde kâdirin iki zıttan birini yapmazlık edemiyeceğini benimsemen gerekir ve böylece ya kâinatın öncesizliğini veya zıddının öncesizliğini kabullenmen gerekir; oysa sen bunu iddia etmiyorsun, derim.

197T 46a (C)

B- İKİNCİ TÜR İTİRAZ

Kâdirin genel olarak anlaşıldığını kabul edelim, fakat bunun burada ispatı birkaç yönden imkânsızdır.

Birincisi, eğer Allah Teâlâ kadir ise, onun kâdir oluşu ya ezelidir veya değildir. İlki muhaldir. Zira tesir etme gücü, eserin olurluğunu sonuçlandırır, ama ezelde kâinatın oluşu mevcut değildir. Çünkü ezel önceliğin olmazlığından ibarettir. Oysa hâdis (sonradan olan) kendisinden önce bulunan nesnedir ve bu ikisini birleştirmek çelişkidir.

Öbürü, (Allah Teâlâ'nın kâdir oluşunun ezelî olmayışı) de muhaldir. Eğer yüce Allah'ın kadir oluşu ezelî olmazsa sonradan olmuş
T198 63b (A) ve bir müessire muhtaç olmuş olur, eğer müessir hür iradeli ise tartışma olduğu gibi yeniden başlar, eğer gerektiren (mucip) ise, ilk ilke gerektiren olmuş olur. Eğer ezelde, gelecekte var etme imkânına sahip olduğu, söylenirse, yani gerektiren bulunduğu halde eserin meydana gelmemesine bir engelden dolayı olabilir dersen, derim ki, eğer engelin bizatihî kalkması mümkün ise, kalktığı farz edilir ve bu durumda ezelî işin oluşumu mümkün olur, ama bu çelişiktir. Eğer engelin kalkması bizatihî imkânsız ise, daima öyle olması gerekir, zira mümteni olan mümküne dönüşürse, o takdirde kâinat için de zatı yönünden imkânsız iken sonradan zatı yönünden gerekliye dönüştü denmesi doğru olur.

İkincisi, kâdirin gücünün yettiği nesnenin başkasından ayrılabilmesi lâzımdır. Zira kâdirin ona gücünün yetmesi, kâdir ile güç yetirilen nesne (makdur) arasında bir nisbettir. Kendisine nisbet edilen, başkasından ayırd edilmekdikçe, yalnız kendisinin o nisbete mahsus olması imkânsız olur. Kâdirin siyah ile beyazı birleştirme yerine siyah ile hareketi birleştirmeğe gücünün yetmesi için bunların birinin diğerinden ayırd edilmesini lüzumlu kılar. Çünkü, sukün yerine hareketi ve aksini (yanî hareket yerine sukûnu) var etmeğe kadir olması, her birinin diğerinden ayırdedilmesini sonuçlandırır.

İki nesne arasında dolaşma (tereddüd etme) iki nesnenin ayrı olmasına bağlıdır. Artık onun ayırdedilmiş olmasının gerektiği anlaşılmıştır. Her ayırd edilen mevcuddur. Öyle ise kudretin ona taalluku, onun bizzat sabit olmasına bağlıdır. Eğer kudretten dolayı sabit olursa, döngü lâzım gelir ve sabit olanı ispat gerekir. Bu ise muhal- 199T
dir. Eğer taallukun şartı mahiyetin gerçekleşmesi ve taalluktan meydana gelenin varlık olduğunu söylersen, derim ki, öz (zat) taalluktan önce tekerrür etmişse, zat, kudret yetirilen nesne olamaz, çünkü sabit olanın ispatı imkânsızdır; ve kudretin taalluk ettiği nesne sabit değildir, bu ya varlıktır veya zatın varlıkla nitelenmiş olmasıdır, 66b
fakat bu muhaldir. Kudretin taalluk ettiği nesne ayırt edilendir, ve (C)
ayırt edilenin sabit olduğunu anlatmıştık. Bu durumda sabit olmıyan, sabit olmuş olur ki bu çelişiktir.

Üçüncüsü: Eğer ezelden ebede kâdir ise, sonra onu var etmişse varı var etmek imkânsız olduğundan artık kudret yetirilecek bir nesne kalmamış ve kadîm olan taalluk son bulmuştur. Oysa öncesizin yokluğu muhaldir.

Dördüncü: Kâdir var edebilir olandır, dersek, var etmeklik eserin kendisinden ibaret değildir zira, birinci olarak, var etmeklik 64a
edenin varniteliğidir, oysa eser onun niteliği olmayabilir. (Meselâ) (A)
kâinat Allah Tealânın niteliği değildir. İkinci olarak kâdir eseri var ettiğinden dolayı, eser kâdir tarafından var edildi dediğimizde, onu var etti" sözümüzden, eserin varlığının kendisi anlaşılsaydı "eser var oldu derdik, çünkü eser var oldu ve bunun manası da "eser kendi kendine var oldu" olur ki, bu muhaldir. Öyle ise var etmeklik var edenin nite- 200T
liğidir. Eğer bunun mümkün olan varlığı, hür iradeli kâdirin vasıtası ile vuku bulmuşsa, tartışma (bölümleme) geri döner. Eğer nitelik zorunlu ise, eserin ezelde varlığı gerekir, çünkü eserin varlığı bulunmadan var etmeklik niteliği aklen elbette imkânsızdır. Bunun üzerine müessirin ancak gerektirme şeklinde iş yaptığı anlaşılmış olur.

Cevap: Kâinatın ezelde var olmasının muhal olmasından dolayı kâinat ezelde var değildi, sözüne deriz ki, kâinatın ezelde kudret ve hür irade ile var olması muhaldir. Fakat zorunlu bir nedene isnat ettirilmesi muhal değildir. Bu, ezelde öncesiz bir nesneden çıktığına engel teşkil etmez. Ezelde muhal olduğunu kabul edelim. Fakat var oluşundan bir gün miktarı bir zaman önce var olmuş olsaydı, bundan dolayı ezelî olmazdı. Böylece var olmadan önce var olması gerekmiş olurdu. Çünkü neden mevcuddur ve zikredilen engel de yoktur.

İlki olmayan olaylara gelince, bunun çürütülmesi geçmiştir. Allah ile kâinatın arasındaki vasıtaya gelince, müslümanlar onun çürütülmesinde birleştiler.

Birinci itiraza gelince, bunun cevabı şudur; bütün tesir etme yönlerini bir araya getiren müessir bazan eserin kaynağı olması, bazan da olmaması niçin doğru olmasın. Biz hür iradelinin sebebsiz yere tercih edebileceğini anlatmıştık.

İkinci itirazın cevabı da şöyledir. Güçlü olabilme güç yetirilene göre var olmadan önce sabittir. Gelecekte var olacak nesneye, şimdi bir kudreti olmadığı, sözüne, deriz ki, bunu kabul etmeyiz Gelecekte var edilmesine güç getirmenin şimdi hasıl olduğunu söylemek niçin doğru olmasın?

201T Üçüncü itirazın cevabı şöyledir; özü bakımından mümkün olan nesnenin, kendisinden meydana geldiği varlığa kâdir denir. Fiil ise ancak sonradan meydana gelebilir. Şüphesiz Yüce Allah ezelde, gelecekte olanı yapmaya kâdirdi.

Dördüncü itirazın cevabı; iddıa ettiğiniz ve üzerinde ayırdetmeyi kurduğunuz nisbet kabul edilmemiştir. Zira varlıkta sadece kudret ve kudret yetirilen' vardır.

64b Beşinci itirazın cevabı; taalluk bir izafet olup dış dünyada var-
(A) lığı onun yokluğundan öncesizin yokluğu gerekmez.
46a
(C) Altıncı itirazın cevabı şudur: Var etmeklik zatın esere nisbet edilmesi demektir. Nisbetlerin gerçekte bir varlığı olmadığını anlattık.

Mesele:

Düşünürlerin çoğunluğu Allah Tealânın âlim olduğuna ittifak etmişlerdir. Önceki filozoflar ise buna muhalif kalmışlardı. Delilimiz, Allah'ın işleri sağlam ve muhkemdir, işleri öyle olan herkes âlimdir. Birinci öncül duyulara dayanır, ikincisi apaçıktır. Eğer bu kâinatın onun işi olduğunu kabul etmeyiz, niçin aracının işi olması doğ-
202T ru olmasın? denirse, bunu kabul edelim, ama muhkem işten maksat. a-Ya menfaata uygun b- ya örfçe beğenilen, c-veya üçüncü bir nesnedir. Birinci manayı kasdederseniz, ya işin, her yönden veya bazı yönden menfaata uygun olmasını kasdedersiniz. Her yönden olduğunu kasdederseniz bu reddedilir ve yaratıkların her yönden menfaata uygun olduklarını söylerseniz, kâinatta gördüğümüz sakatlıkların çokluğuna göre böyle olmadığı âşikardır. Ama bazı yönden olan ikincisini kasdederseniz bu kabul edilir, ancak bir işin bazı yönden menfaat

taşıması o işi yapanın âlim olduğunu göstermez. Çünkü kasıtsız yapanın ve uyuyanın işi hatta cansızlardan meydana gelen hareketler bazı yönden faydalı olabilir.

b- Eğer muhkem ile örfçe beğenileni kasdediyorsanız, ya ondan daha iyisini tasavvur etmenin mümkün olmıyacak derecede beğenilen olmasını kasdetmiş olursunuz veya biraz begenilmiş olmasını kasdetmişsinizdir. Ama birincisini kasdedmişseniz kâinatın öyle olduğunu teslim etmeyiz.(Göklerdeki yıldızların düzenini veya hayvanların vucütlarının düzeninin şimdikinden daha mükemmmel şekilde olup olmıyacağını bilmiyoruz. Fakat ikincisini kasdederseniz, gene de bir yapanın bilgisine delâlet etmez, zira kasıtsızın ve uyuyanın işi bazı yönden beğenilebilir.)

c- Eğer sağlam ve muhkemden üçüncü bir mana kasdediyorsanız, bunu açıklayın ki üzerinde konuşalım, Açıklama istemekten vazgeçsek de, niçin muhkem iş, onu yapanın ilmini gösterir, diyorsunuz. 203T
Bu birkaç şekilde anlatılır.

1- Bazan cahil de hikmetli iş yapabilir. Düşünürler, bir nesnenin 65a
hükmü onun benzerinin hükmü olduğuna ittifak etmişlerdir. Bu bir (A)
kere doğru ise, iki, üç, ve dördünçü defa da doğru olabilir.

2- Arıların işleri pek sağlam ve muhkemdir. Yuvalarını mühendislerden başkalarının bilemiyeceği birçok incelikleri ihtiva eden altıgen şeklinde yapmaktadırlar. Örümcek te aynı şekilde evini pek incelikle yapar. Buna benzer şekilde her hayvanın birçok zeki insanın yapamıyacağı uygun işler yaptıklarını görürüz. Oysa bunların hiçbiri ilim ve hikmet sayılmaz. Eğer zikrettiğiniz nesnenin, Allah Teâlanın âlim olduğunu göstereceğini kabul etsek bile, buna iki itiraz yapılır:

Birincisi: Onun bir nesneyi bilmesi, kendisi ile o nesne arasında bir bilgidir. Şüphesiz bu bilgi Allah'ın zatından başka bir nesnedir. Bununla nitelenen ve onu gerektiren Allah'ın zatıdır. Bu duruma göre bir nesne birlikte hem yapan ve hem yapılanı kabul eden olmuş olur ki bu muhaldir. İlk olarak, basit olandan ancak bir nesne mey- 47b
dana gelir. Sonra da kabullenmenin ilgisi imkân ve tesir etmenin (C)
ilgisi gereklidir ve tek bir ilgi hem mümkün, hem gerekli (vâcib) olamaz. İkincisi: Eğer ilmi, kemal sıfatı değilse, Allah Teâlayı ondan tenzih etmek gerekir. Eğer ilmi, kemal sıfatı ise, Allah Teâla o kemal 204T
sıfatı kazanmak için o sıfata muhtaç olur. Başkası ile kemal bulan nesne, zatı bakımından eksiktir ve başkasına muhtaç olan da zatı yönünden eksiktir, Bu ise Allah Teâlâ için muhaldir.

Cevaplar:

Aracılığa gelince bu yukarda geçti. İhkâm(hikmetli iş yapma)-dan maksat, şaşılaçak şekilde düzenli yapmak ve incelikle bir araya getirmektir. Kâinatın böyle olduğunda şüphe yoktur. Hikmetli bir iş cahilden bir defa meydana gelmişse bırak birkaç defa olsun, sözünün cevabında deriz ki; istikra yaptıktan sonra, arada farkın bulunduğuna aklın apaçık hükmü şahitlik eder.

Hayvanlara gelince, onlardan hikmetli bir iş yapan her biri, yalnız o işi bilir.

Birinci itirazın cevabı; niçin bir nesne hem müessir ve hem de tesir kabul eden olmasın'dır. "Bir, iki nesnenin kaynağı olamaz" sözüne deriz ki; bu yukarda çürütüldü. Tek bir nisbet (ilgi) hem mümkün ve hem de gerekli olamaz, sözü için de deriz ki, kabul etme
65b nisbeti genel (âm) imkâna göredir ve bu gerekliğin nisbetine zıt de-
(A) ğildir. Kemallik ve eksiklik nisbeti hitâbî bir delile dayanır ve bu aklı selime göre, ilim sıfatının kemal sıfatı ve cehaletin eksiklik sıfatı olduğu kesinleşmiş olmakla cevaplanmış olur. Allah eksiklikten yücelerin yücesidir.

Mesele:

(Düşünürler, Allah Tealânın "diri" (hayy) olduğunda anlaş-
205T mışlardır. Ama "diri" olmasının manasında ihtilâf etmişlerdir. Filozofların çoğunluğuna ve Mutezileden Ebul-Hüseyn Basrî'ye göre bunun manasının, âlim ve kâdir olmasının muhal olmamasıdır.Burada imkânsızlığın kalkmasını gerektiren zattan başka bir nesnenin mevcut olmayışıdır. Bizim ve Mutezilenin çoğunluğu "diriliğin" bir nitelik olduğuna gitmiştir.)

Bizimkiler şöyle delil gösterdiler: Eğer, zatın, bilmeyi ve kâdir olmayı sağlıyacak bir özelliği olmasaydı, yoksa bu olabilirliğin meydana gelmesi, gelmemesinden daha uygun olmazdı. Biri şöyle itiraz edebilir: Niçin onun özel hakikati bu olabilirlik için yeterli olmasın? En kuvvetli delil şu suretle söylemektir. Tekrar tekrar geçtiğine göre imkânsızlık yok olan bir nesnedir. Oysa bu durumda imkânsızlığın yok oluşu, yokluğun yok oluşudur ki netice de varlığı sabit olur.

Mesele:

Müslümanlar, Allah Tealânın iradeli (mürid) olduğunda birleşmişlerdir. fakat manasında anlaşamamışlardır:

a- Ebul-Hüseyn Basrî'ye göre irade yapılan işte var etmeye götüren bir yararlığın var olduğunu bilmektir.

b- Neccar'a göre, iradeli olan yenilmiş ve istemiyerek iş yapan olmıyan demektir.

c- Ka'biye göre, iradenin manası Allah Teâlânın kendi işleri hususunda, onları bilmesi ve başkasının işleri hususunda ise, onları emreden olması demektir.

d- Bize, Ebu Ali ve Ebu Haşime göre, irade, ilim sıfatı üzerine artık bir sıfattır.

Delilimiz: Allah Tealânın, işlerinin önce veya sonra hasıl olmasının imkânı varken belli vakitlerde meydana gelmeleri bir tahsis ediciye ihtiyaç gösterir. Bu tahsis edici kudret değildir. Çünkü, kud- 48a
retin görevi, bütün vakitlere ilişiği eşit derecede olarak bir nesneyi (C)
var etmektir. Bu tahsis edici ilim de değildir. Zira bilme, bilinene 206T
tabidir, döngünün imkânsızkığından ötürü, bilineni gerektirmez. Ve anlaşılıyor ki, iradeden başka öbür nitelikler buna selâhiyetli değildir. Bunun için iradenin ispatı gerekir.

Şöyle denebilir: Allah Teâlânın işlerinin olmadan önce ve olduktan sonra mümkün olmalarını kabul etmeyiz. Niçin, onların mümkün oluşunun, ancak, o belli zamanda olduğunu söylemek doğru olmasın? Bunun delili, o zamanda meydana gelişinin anlamı olumsuzluk (selbî) değildir. 66a
Çünkü, (varlıksal = vucudî olup) o zamanda olmamanın çelişiğidir, za- (A)
tın kendisi de değildir. Yoksa o zamanda var olması imkânsız olup zatın da olmaması gerekir. Bu durumda, o, zat üzerine artık bir niteliktir. Ancak bu niteliğin, o vakitten başka bir zamanda meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü o zamanda meydana gelmekle adlanan bu nitelik eğer başka bir zamanda var olsaydı, bu zamanda bulunması, önceki zamanda bulunmaması demektir. Öyle ise, bu niteliğin meydana geliş imkânı, bu vakte mahsustur. Burada böyle anlaşılıyorsa başka yerde niçin böyle anlaşılmasın?

Olurluğun, mahiyetin gereklerinden olduğu ve bunun için mahiyetin devamı ile devam etmesi ileri sürülmez. Çünkü bunun ancak, mahiyeti var olmadan önce tekarrur etmişse, doğru olabileceğini söyliyebiliriz. Ama, bu çürüktür, zira, bu, mahiyetin yok iken takarrur etmesine dayanır ki, bu ise yokun bir nesne olduğuna inanmak olur, bu da doğru değildir.

Bunları kabul edelim ama, mahiyetin şu zamanda meydana gelme şartı, mümkün olmasını gerektirir ve başka bir zamanda var ol-

masının şartı imkânsızlığı gerektirir, denmesi niçin doğru olmasın? Nitekim, yerin tabiatı, merkezde hasıl olması şartı ile durgunluğu ve havada hasıl olması şartı ile hareketi gerektirmektedir.

Burada imkânı kabul edelim. Fakat, niçin Allah Teâlâ felekleri yarattı ve onları bizzat hareket ettirecek tabiatları onlara verdi, sonra onların vasıtasıyle dünyamızda bu olayların doğmakta olduğunu
207T söylemek doğru olmasın? Eğer bu yersel olaylar göksel bağlantılara ilişkili ise ve göksel bağlantıların, sonrakinin öne geçmesinin ve öncekinin geri kalmasının imkânsız olacağı, belli yöntemleri varsa, yer olayları da aynı şekilde olur, ve bu durumda dir tahsis ediciye ihtiyaç kalmaz.

Eğer, kâinatı belli bir vakitte yarattı da, niçin ondan önce veya sonra yaratmadı dersen, derim ki, bu ancak, feleklerin yaratılmasından önce vakit ve zaman mevcut ise, doğru olur. Oysa ittifakla bu, imkânsızdır.

Filozoflara göre zaman, gün-gece eşit çizgisinin hareketinin miktarından ibarettir. Ondan önce zamanın varlığı mümkün değil-
66b (A) dir. Müslümanlara göre zaman sonradan olmuştur. Durum böyle ise, yaratmadan önce zaman yoktur. Bunun için, niye başka zamanda yaratmadı denemez. Bir tahsis ediciye ihtiyaç vardır, fakat niçin kudret yeterli değildir?

"Kudretin her nesneye eşit ölçüde olması" sözüne gelince, iradenin de her nesneye eşit derecede olduğunu söyliyebiliriz. Buna göre sonsuza gitmek üzere iradenin başka bir iradeye ihtiyacı olur.

Eğer ezelî iradenin, belli bir vakitte belli bir olayı yapmaya bağlanması gerekli olup olayı başka bir zamanda yapmaya bağlanması imkânsız bir nitelikte ise, derim ki, durum böyle ise, Allah Teâlâ hür iradeli (muhtar) değil, zatı ile gerektiren olur ki, bu filozofların sözüdür.

208T Aynı şekilde, bu doğru ise, niçin Allah'ın kudretinin, belli bir vakitte belli bir olayı yapmağa taalluk etmesinin gerekli olacak ve başka bir vakitte ona taalluk etmesinin imkânsız olacak nitelikte olduğunu söylemek doğru olmasın? Bu durumda kudret, iradeye
48b (C) muhtaç olmaz. Kudretin buna müsaid olmadığını kabul edelim, ama, niye ilim yeterli değil?

Bunun izahı iki şekilde yapılır:

a- **Birincisi.** Allah Teâlâ bütün bilinebilecekleri bilmektedir ve bunun için onlarda bulunan yararlı ve zararlı nesneleri de bilir.

Bir işin yararlı ve zararlı nesneye şamil olmasını bilmek, yapmaya ve bırakmaya götürmekten ayrı bir şeydir. Bunun delili: Biz işte, zarardan hali bir yararlık olduğunu bildiğimiz zaman, bu ilim bizi o işi yapmaya sürükler. Doğrusu, tercihi bu ilme isnad etmek, onu-iradeye isnad etmekten daha uygundur.

Allah Tealâ, insanı cehennem kenarında durdurup onda ateşe girmesinin zararını bilmeyi yaratmış ve onun ateşe girme iradesini de yaratmış olsa, ama o ateşe girmez. Bundan dolayı, bir nesneyi kuvvetli bir irade ile arzu ederiz. Fakat onda bulunan kötülüğü bilmemizden ötürü onu terk ederiz.

b- İkincisi, Allah Tealâ her nesneyi bilmektedir. Onlardan hangisinin olacağını ve hangisinin olmıyacağını bilir. Allah Tealânın yokluğunu bildiği nesnenin varlığı muhaldir. Tersi de öyledir. Şüphesiz Yüce Allah'ın varlığını bildiği nesne var olur, bu, tahsis etmede yeterlidir.

Anlattığınızın bunu gösterdiğini kabul edelim. Fakat, bizim onu 209T
çürütecek delilimiz vardır. Bu da şudur: Bir nesneyi istiyen kimse onu bir maksattan dolayı ister veya bir gaye olmaksızın ister. 67a
Eğer bir maksattan dolayı isterse, o gaye ile olgunlaşıyor demektir. (A)
Oysa başkası ile olgunluk elde eden özü bakımından eksiktir, bu ise Allah için saçmadır. Eğer gayesiz olarak bir nesneyi isterse, bu abestir, abes ise Allah için imkânsızdır.

Cevap: Hareket ile nitelenen bir cisim, bu vakitten önce de onunla nitelenmiş olması mümkündür. Bu olurlukla (imkân) kendisine hükmedilen "yok" olan nesne değil, var olan cisimdir.

"Bir zamanda olurlu, diğer bir vakitte olursuz [imkânsız] olabileceği" sözüne deriz ki, eğer zaman var değilse, onun bir eserinin olması imkânsızdır. Eğer zaman var ise, bundaki tartışma birincisi gibi olur.

"Bu olaylar göksel bağlantılara dayanır" sözüne de, deriz ki, bütün mümkünlerin Allah Tealânın kudreti ile olduğuna delil getireceğiz.

İradenin kendisi ile ilgili itiraza gelince, bu kuvvetli olup, cevabı şudur: Bir nesnenin tercih eden olması kavramı ile tesir eden olması kavramı arasında fark vardır. Bu, kudret ve irade arasında farkın bulunduğunu gerektirir. Bunun üzerine, bu siyahlığı "bilen" olması kavramı, şu siyahlığı bilen olması kavramından başka olduğu sözüne yönelir. Ve her bilinene göre bir ilmi olması gerekir. Bizden Üstaz Ebu sehl Suğlukî bu görüşü benimsemiştir .Bu, uzak bir görüş değildir.

210T "Niçin, Allah Tealâ'nın işlerde olan yararlılık ve zararları bilmesi yeterli değildir" sözüne deriz ki, Allah Tealâ'nın işlerinin yararlıklara göre nedenlenmesinin doğru olmadığına delil getireceğiz.

"Ancak, Allah Tealânın olacağını bildiği şey olur", sözü için de deriz ki, bir nesnenin var olacağını bilmek, var olacak olması bakımından, var olmasına tabidir. "Var olacak" olması, eğer bu bilmeden dolayı ise döngü" gerekir. Yoksa başka bir niteliğe ihtiyaç vardır.

"İrade eden, ya bir gayeden dolayı veya gayesiz olarak tercih eder", sözüne deriz ki, Allah Tealâ'nın iradesi, gayelerden münezzeh bir sıfattır. Doğrusu belli bir vakitte belli bir nesneyi yarat-
49a maya bağlanmasının gerekliği iradenin zâtının icabıdır. Başarı Allah-
(C) tandır.

Mesele:

Müslümanlar, Yüce Allah'ın işiten ve gören olduğuna ittifak ettiler, fakat manasında anlaşamadılar. Filozoflar, Kâbî ve Ebul-Hüseyin Basrî, bunların, Allah Teâlanın işitilenleri ve görülenleri bilmesinden ibaret olduğunu söylediler. Bizim, çoğunluğumuz, Mutezile ve Kerramiye bu ikisinin ilimden artık iki nitelik olduğuna inandılar.

67b Delilimiz: Allah Tealâ diridir, diri olanın işitme ve görme ile
(A) nitelenmesi uygundur. Herhangi bir kimsenin bir nitelikle nitelenmesi uygun olur ve onunla nitelenmiş bulunmazsa, onun karşıtı ile nitelenmiş olur, bunun için Allah Tealâ işiten ve gören olmazsa, onların karşıtı ile nitelenmiş olur. Bunların karşıtları eksikliktir. Eksiklik ise Allah için imkânsızdır.

Allah Teâlanın diriliği bizim diriliğimize muhaliftir, biri birine
211T muhalif olan nesnelerin bütün hükümlerde birleşmeleri doğru olmaz, bizim diriliğimizin işitme ve görmeyi mümkün kılması onun diriliğinin de böyle olmasını gerektirmez, denirse bunu kabul ettik, niçin, Yüce Allah'ın diriliğinin her ne kadar işitme ve görmeyi mümkün kılabilirse de, fakat mahiyetinin onlara uygun olmadığından onların Allah'ın subûtî sıfatı olması imkânsız olduğunu ve nitekim, dirilik her ne kadar şehvet ve nefretle nitelenmeyi uygun kılıyorsa da, Allah Teâla'nın mahiyetinin onlara müsait olmadığını ve bunların subûtî sıfat olmasının imkansız olmasının da öyle olduğunu söylemek doğru olmasın?

Haydi Allah Teâla'nın zâtının bunlara müsait olduğunu kabul edelim. Ama, niçin, ikisinin meydana gelmesi, Allah Teâlanın zâtın-

da gerçekleşmesi imkânsız olan bir şarta bağlı bulunması doğru olmasın?

Bu, filiozofların sözüdür. Onlara göre, bir nesneyi görmek için gözün ağ tabakasında, görülen nesneye benzer küçük bir suretin aksetmesi şarttır. Bu ise Allah Hakkında imkânsız olduğu için, şüphesiz (görme ve işitmenin) olurluğu sabit olamaz.

Bunun olabileceğini kabul edelim. Ama, niçin, bir niteliğe müsait olanın o nitelikten ve karşıtından bir anda yoksul olmasının imkânsız olduğunu söylüyorsun, ki bu yukarıda anlatıldı.

Bunu kabul ettik, fakat "eksiklik" ne demektir? Sonra niçin eksiklik Yüce Allah için muhaldir, diyorsun? Eğer, bunda icmaa gidilirse delil, delili naklî olur. Bu durumda icma'ın varlığına delil âyet ise, işitme ve görmeye delil olan âyetler icmaın delil olduğunu gösteren âyetlerden daha açıktır. Bunun için, bu meselede ayetlere başvurmak daha uygun olur, esas olan âyetlere sarılmaktır. Şüphesiz "işitme ve görme" 212T
sözleri ilimde hakikat olmayıp mecazdır. Ve bir sözü hakikat manasından mecaz manasına döndürmek, ancak bir engel bulunduğunda doğru olur. Ve bu durumda hasım, Allah Teâla'nın işitme ve görme ile nitelenmesinin imkânsız olduğuna delil getirmiye muhtaç olur.

Bazı arkadaşlar, işiten ve görenin, işitmiyen ve görmiyenden
daha kâmil olduğunu söylediler. Her birimiz işitir ve görür. Allah 68a
Teâla böyle olmazsa, bizden biri Allah Teâladan daha kâmil olmuş (A)
olur ki, bu imkânsızdır. Bu zayıf bir savunmadır. 49b
(C)

Çünkü, biri kalkıp, şöyle diyebilir: Gezen, gezemiyenden daha kâmil ve yüzü güzel olan, yüzü çirkin olandan daha kâmildir. Herhangi birimiz bununla nitelidir. Eğer Allah Teâla bununla nitelenmiş olmazsa, herhangi birimizin Allah'tan daha kâmil olması gerekir.

Eğer, bu yüzün güzelliği, çirkinliği ve yürüme cisimlerdeki kemâl niteliğidir, Allah Teâla cisim olmadığı için onun hakkında sübûtu düşünülemez, dersen, derim ki, niçin, işitme ve görme cisimlerin nitelikleri değil diyorsun? Bu durumda yapılan münakaşa yeniden başlar.

Mesele:

Müslümanlar, Allah Teâlaya "konuşan" sözünü isnad etmekte birleşmişler ise de, manasında ayrılmışlardır. Mutezile, bunun manasının Allah Teâlanın özel manalara delâlet eden sesleri, özel cisimlerde var etmesidir, dediler.

Bil ki, biz onlarla manada tartışmıyacağız. Çünkü biz, bütün
213T olayların Allah Teâlanın kudreti ile olduğuna inanıyoruz. Canlı ve cansız cisimlerde seslerin yaratılabileceğini kabul ederiz. Böyle olunca manada onlara yardım etmiş oluruz.

Burada "konuşan" isminin dil bakımından bu manaya gelip gelmiyeceğinin tartışılması kalır. Şüphesiz bu, sırf dille ilgili bir inceleme olup, aklın burada bir rolü yoktur. Her iki taraftan olan kelâmcılar bu hususta faydasız yere uzatıp gittiler.

Bizimkiler ["Ehl-i sünnet"] Allah Teâlanın ses ve harflerle yapılan konuşmak suretiyle "konuşan" olmadığında birleştiler. Ve ancak "Kelâmı Nefsî" ile konuştuğuna (düşündüğüne) inandılar. Mutezile ise bu mahiyeti inkâr ediyor ve bu mahiyeti itiraf etseler de Yüce Allah'ın zatının onunla nitelenmesini inkâr ederler ve bu sıfatı kabullenmeleri halinde onun kadîm olmasını inkâr eder ve onun öncesizliğini (kidem) kabullenmeleri halinde Allah'ın bir olduğunu inkâr etmiş olacaklarını ileri sürerler.

Hülâsa, onların gittikleri görüşü, biz de kabul edenlerdeniz. Ancak biz başka bir nesne de ispat ediyoruz. Onlar ise mahiyet, varlık, öncesizlik (kıdem) ve birlik (vahdet) hakkında bizimle tartışmaktadırlar. Bu meseleye dalan kimsenin bu girişi bilmesi gerekmektedir. Arkadaşlar, Allah Teâlanın "konuşan" olduğuna birkaç şekilde delil getirdiler:

a- Birincisi, Allah Teâla diridir. Diri olanın konuşmakla nite-
68b lenmesi mümkündür. Allah konuşmak ile nitelenmemiş olursa, onun
(A) karşıtı ile nitelenmiş olur, bu ise çelişikliktir. Eksiklik Allah Teâla için imkânsızdır.

214T Mutezile, hükümden önce tasavvur gelir, öyle ise bu konuşmanın mahiyeti nedir? Biz kendimizde, bu harf ve bu sesleri veya harf ve seslerin hayalini buluyoruz, siz de bunları, Allah'a isnat etmiyorsunuz, dediler.

Eğer emir ile bir işin yapılmasını istemeyi kasdediyorum, dersen, derim ki, bu isteğin niçin irade olduğunu doğru bulmazsın? Sizin emir ile irade arasına fark koymaya çalışmanıza göre, Allah Teâlanın istemediği şeyle emredebileceğini de söylemiş olursunuz. Bu fark ancak Allah Teâlanın "konuşan olması" sabit olduktan sonra, ortaya çıkar. Bu, konuşmanın mahiyetini tasavvur etmiye bağlıdır. Eğer konuşmanın mahiyetini tasavvur etmeyi bunun üzerine bina edersek, döngü gerekir.

Bu durumdan vazgeçelim, ama, niçin, Allah Teâlanın zatı onunla nitelenebilir dedin? Bunun açıklanması, işitme ve görme meselesinde zikredilen üç şekilde yapılmıştır. Onunla nitelenebileceğini kabul edelim, fakat, niçin karşıtının eksiklik ve sakatlık olduğunu
söylüyorsunuz? Doğrusu, örfte eksiklik ve sakatlık saydığımız şey, 50a
harfleri telaffuz etmekten âciz olmaktır. Anlattığınız mananın karşıtı- (C)
nın eksiklik olduğunu niçin söylüyorsunuz? Eğer, o mananın kendisinin eksiklik olduğu söylense idi, daha uygun olurdu. Emrin ve nehyin muhatab olmadan sabit olması saçmadır, bu ise eksikliktir. Diğer sorular önceki meselede geçmiştir.

b- İkincisi, Allah Teâlanın işlerinin önce ve sonraya alınmasının mümkün olduğunu bilince, şüphesiz onları bir tercih edene isnat ettik, bu da iradedir, dediler. Aynı şekilde, insanların işlerinin de yasak, mübah, beğenilen ve gereklilik arasında döndüğünü gördük. İşlere bu hükümlere tahsis edilmeleri, bir tahsis ediciyi gerektirir. Bu iradenin kendisi değildir. Çünkü Allah Teâla, istemediği ve istediği şeyle emredebilir. Onun için konuşma gibi bir niteliğe de ihtiyaç vardır. Bu da zayıf bir delildir. Çünkü, biz niçin gereklilik (Vücûb) ve yasak manalarının Allah Teâlanın yükümlüye, falan işi bırakanın ahirette cezalanmasını istediğini veya ona ahirette sevabın ulaştırılmasını istediğini bildirmekten ibaret olmasın? Bu kadarı
için konuşmayı ispatlamaya ihtiyaç yoktur, deriz. Bundan başka 69a
bir nesne iddia edersen, kabule şayan değildir. (A)

c- Üçüncüsü, Allah Teâla boyun eğilen bir hükümdardır. Boyun eğilen kimsenin buyurmak ve yasaklamak hakkıdır. Bu ise pek zayıf bir delildir. Eğer, bununla O'nun kudretinin ve dileğinin yaratıklara geçerli olduğu kasdediliyorsa bu kabuldür. Eğer, bununla buyurma ve yasaklama kasdediliyorsa, bu meselenin başıdır.

d- Dördüncüsü, müslümanların, Allah'ın "konuşan" olduğunda birleşmeleridir. Bu da zayıftır. Zira icmaın sadece lafız üzerinde olduğunu açıklamıştık. Ama bizim arkadaşların ileri sürdükleri manada üzerinde icma edilen yoktur. Onu bizim arkadaşlardan başka kimse de söylemedi. Bu hususta dayanak Allah Teâla'nın "Allah
Musa ile Konuştu" sözüdür. Eğer denirse ki, "konuşma" ismi dilde, 216T
bu sözlere konmuştur, oysa siz, bu manada olan konuşma ile Allah Teâla'nın nitelenmiş bulunduğunu söylemiyorsunuz, böylece sözü açık manasından çevirmiş olursunuz. Durum böyle ise sözü anlattığınız manaya çevirmek, onu başka bir manaya çevirmekten daha elverişli sayılmaz. Bu manada Allah Teâla'nın, ahirette yükümlülere

sevap ve ceza olarak ne vereceğini bildirmesi bu yolladır. Sonra, eğer biz bundan vazgeçersek te, ama bu konuşmayı konuşmakla ispat olur. Bir nesneyi kendisi ile ispatlamak saçmadır.

Cevap: Sözü bu manaya çevirmek, şâirin şu sözüne göre daha uygundur:

Konuşma ancak kalbtedir, dil sadece
Kalbte olana delil kılınmıştır.

İkinciye cevap: Bu, Allah teâlanın konuşmasını peygamberin haber vermesi ile ispattır. Peygamberin doğruluğunu bilmek Yüce Allah'ın "Konuşan" olmasını bilmeğe bağlı değildir. Çünkü biz, her ne zaman, yalancının elinden mucize çıkamıyacağını bilirsek, Allah
50b Tealanın sözünü ister bilelim, ister bilmiyelim, peygamberin doğru-
(C) luğunu biliriz. Bu, bu meselede son sözdür. Doğrusunu Allah bilir.

Mesele:

Ebu'l-Hasen Eş'arî-Allah ondan razı olsun-ve ona uyanlar, Allah Teâlanın kendisinde bulunan bir "Bekâ" ile bâkî olduğuna gitmişlerdir. Kâdî ve İmam'ül-Harameyn bunu reddetmişlerdir. Doğrusu budur.

Delilimiz: Bekâdan anlaşılan, varlığı yokluğa tercih etmeyi gerektiren bir nitelik olmasıdır. Bu ancak olurlu varlık hakkında
217T düşünülür. Zatı bakımından varlığı gerekli olanın, varlığının yoklu-
69b ğa tercih edilmesinin, herhangi bir mana ile nedenli bulunması im-
(A) kânsızdır. Bekâ da böyledir.

Şüphesiz "Bâkî"dir, ama başka bir beka ile bakî ise, ya zincirleme, ya döngü gerekir. Bu, bekâ ile bâki olduğunu farzettiğimiz zatın bekâsı ile bakî ise, döngü gerekir. Eğer kendi kendiliğinden bâki ise, ve zat onunla bâkî olarak ona muhtaç olursa bu takdirde zat sıfata ve sıfat zata dönüşür ki, bu yanlıştır. Görülen şeylerde bulunana gelince bunun bir manası yoktur. Çünkü cevherde meydana gelişinin şartı, cevherin ikinci zamanda meydana gelişidir. Eğer cevherin ikinci anda meydana gelişi ona muhtaç olsaydı döngü gerekirdi.

Biri şöyle bir itiraz edebilir: Bekâ, cevherin ikinci anda oluşunun aynıdır. yoksa, ona bağlı bir nesne değildir. Cevabı, o anda oluşun kendisi artık bir nitelik değildir. Yoksa zincirleme gerekir. Şöyle delil getirdiler: Zat, oluş anında iken bâkî değil, sonra bâkî olmuşsa, bekânın buna artık olması gerekir. Buna da cevap, şudur: Zat oluş anında "oluşan" sonra bekâ halinde artık "oluşan" olarak kalmamıştır. Yukarıda geçtiğine göre oluşun artık bir nitelik olması muhaldir. Eğer, oluş, (hudûs) onun birinci anda meydana gelişidir, dersen, ben, bekâ ikinci anda meydana gelişin ta kendisindir, derim. Başarı Allah'tandır.

Mesele:

Filozofların ve bir takım din mensuplarının dışında Müslüman- 218T
ların çoğu Allah Teâla'nın bütün bilinebilecekleri bildiğine gitmiştir. Delilimiz: Allah Teâla'nın diri olması, bütün bilinenleri bilen olacağını mümkün kılar. Eğer, onun bilginliği bir kısmına olmayıp öbür kısmına mahsus olursa, bir tahsis ediciye ihtiyaç gösterir, bu ise yanlıştır.

Tabiatçılardan (dehrî) kimi Allah'ın kendi zatını bilmediğine inanır. Çünkü, bilgi izafi bir nesnedir. Eğer zatını bilmiş olsa, zatı kendine izafe edilmiş olur, bir nesneyi kendine izafe etmek imkânsızdır. Eğer, Allah Teâlanın zatını bilen olması yönü, bilinen olması yönünden başkadır, bu kadar başkalık bu izafette yetmektedir, dersen, derim ki, zatın bilen ve bilinen olması, ilmin onunla bulunmasına bağlıdır. Bu ise, başkalığa dayanır. Bu başkalık, zatın bilen ve
bilinen olmasına dayanıyorsa, döngü gerekir. Bunun cevabı, bu, bi- 70a
zim kendimizi bilmemiz ile çürütülmüştür. (A)

Bir kısmı, Allah'ın kendini bildiğini kabul edip, başkasını bilmesini reddetti. Çünkü, ilim, bilende bulunan bilinene eşit bir surettir veya bilen ile bilinen arasında özel bir ilgidir. Allah Teâla hakikatları biliyorsa bu suretler veya o ilgiler Yüce Allah'ın zatında meydana gelmiş olur ve böylece onun zatında çokluk hasıl olur. Bunun cevabı
suret veya ilgiler (izafetler)deki çokluk zatın gereklerinden olup, 51a
zatın kendisi değildir. (C)

Kimi Allah'ın cüz'i nesneleri bilmediğine inanır. Çünkü, eğer,
Zeyd'in evde olduğunu bilirse, evden çıktığında, ilk bilgi devam eder- 219T
se bu cahilliktir, eğer bâkî değilse o zaman değişme olur. Cevabı, eğer değişiklik ile izafet duruşlarındaki değişikliği kasdediyorsan, niçin bunun yanlış olduğunu söylersin. Aynı şekilde, Allah Teâla, her sonradan olan nesneden öncedir. Sonra onunla beraber olur ve sonra da, ondan sonra bâkî kalır. İzafetlerdeki değişiklik zatta bir değişikliği gerektirmez. Burada da öyledir. Bilineni bilmesi, bilgisi ile bilinen arasında bir izafettir. Bilinen değişince, yalnız o izafet değişir.

Kimi, Allah Teâlanın cüz'i nesneleri ancak vuku bulduklarında bildiğine inanır. Ondan önce, Allah, ancak mahiyeti bilir. Buna iki şekilde delil getirdiler:

a- Birincisi, bilinen ayırdedilir, şahıs ise var olmadan önce halis yokluktur, ve bunun için özüne göre ayırt edilemez ve bilinen olamaz.

b- İkincisi, eğer Allah Teâla, nesneleri olmalarından önce bilirse, her bildiği nesnenin vuku bulması gerekli olur. Zira vakî olmaması, ilmi bilgisizliğe çevirmeğe götürür. Bu ise olursuzdur, olursuza sürükliyen de olursuz (muhal)dur. Vakî olmaması da imkânsızdır. Vakî olması ise gereklidir. Bu durumda zorunluk (cebir) gerekir ve insan hiçbir iş yapamaz ve cansız gibi olur. Çünkü var olacağı bilinenin varlığı gerekli ve yokluğu bilinenin varlığı imkânsızdır.

Birincisinin cavabı: Bu ferdi yokları var olmalarından önce bilmemiz delili ile çürütülür. Meselâ, güneşin yarın doğacağını bilmemiz gibi. İkinciye cevap: Allah Teâlanın, olacağını bildiği nes-
220T nenin olması gereklidir.

Kimi de Allah'ın sonsuzları bilmesini inkâr edip, üç şekilde delil getirdiler.

a- Birincisi, bilinenlere artıklık ve eksiklik arız olur. Bir parça tümünden daha azdır. Böyle olan sonludur. O halde bilinen sonludur.

b- İkincisi, bilinen bir nesne başkasından ayrılır. Başkasından ayrılan her nesne, başkası kendisinin dışında kalır. Başkası kendisin-
70b den ayrı olan her nesne de sonludur. Öyle ise bilinen sonludur. Ve
(A) sonlu olmıyanın bilinmemesi gerekir.

c- Üçünücüsü, her bilineni bilme, başkasını bilmekten ayrıdır. Bunun delili, bir nesnenin bir nesneyi, başkasını bildiğinin farkında olmadan, bilmesi doğru olur. Bilinen bilinmiyenden başkadır. Eğer, bilinenler, sonsuz olsaydı, ilimlerin sonsuz olması gerekirdi. Burada sonsuz varlıklar vardır. Bu ise imkânsızdır.

Birinciye cevap, yukarda gettiğine göre bir nesneye, artık ve eksikliğin arız olması sonluğa delâlet etmez. İkinciye cevap, birbirinden ayrılabilen her nesne sonludur. Üçüncüye cevap, ilim tektir. Fakat nisbeti sonsuzdur. Bu cevap zayıftır. Çünkü, eğer bir nesneyi bilme ancak bu nisbetlere göre gerçekleşirse ve bu nisbetler mevcut değilse ilim de mevcut değildir. Eğer mevcut ise, sıkıntı yeniden başlar. Üstaz Ebu Sehl Suğlukî'nin bunu benimsediğini anlattık.

Kimi, Yüce Allah'ın bütün bilinebilenleri bilmesini inkâr etti. Ve şöyle delil getirdi. Eğer bütün bilinebilenleri bilseydi, bir nes- 221T
neyi bildiği zaman, onu bildiğini de bilirdi. Ve aynı şekilde onu bilir olduğunu bildiğini bilirdi ve burada sonsuz mertebeler sürüp gider. Onun bildikleri sonsuz olunca, her bilinen nesneye göre sonsuz mertebeleri olduğundan, nitelikler de bir kere değil, sonsuz kere sonsuz olurlar.

Eğer, bir nesneyi bilmek, onu bilmeyi bilmenin aynısı olduğunu ileri sürersen, derim ki, bu boştur. Çünkü bir nesneyi bilmek, o nesneye izafedir. Bir nesneyi bilmeyi bilmek, bilmekle bir nesneyi bilmek arasında bir izafettir. Bir nesneye izafet, başka bir nesneye izafetten ayrıdır.

Cevap: Nisbetlerde ve izafetlerde sonsuzluk, sabit olmıyan durumlardır. Sabit olan ilimdir Bu da tek niteliktir. Burada daha önce ananlattığımız zorluk mevcuddur. Başarı Allah'tandır.

Mesele:

Bütün fırkalardan ayrı olarak, bizimkiler Allah Teâlanın bütün güç yetirilenlere kadir olduğuna gitmişlerdir. Delilimiz, bir kısmında Allah Teâlanın gücü altında olmasının sebebi olurluktur (imkân). Çünkü geri kalan ya gereklilik veya imkânsızlıktır. Bu ikisi güç yetirilmiş olmayı imkânsız kılar. Fakat olurluk, bütün olurlular arasında ortak bir niteliktir. Bunun için hepsi, Allah Teâlanın gücünün altın- 71a
da olabilmesinde müşterektir. Eğer Allah'ın kadir oluşu bir kısmına (A)
mahsus olup diğerine olmasaydı, bir tahsis edene ihtiyaç duyulurdu. Bu ise, yanlıştır. Yüce Allah'ın bütün olurlulara güçlü olduğu sabit olunca, olurlulardan hiçbir nesne Yüce Allah'ın kudreti olmadan
var olamaz. 222T

Zira, başka bir nesnenin müessir olduğunu farzetsek, bir olurlu üzerinde birleşmiş olsalar, olurlu ya ikisi tarafından beraberce meydana getirilir ve bu durumda iki müstakil müessirin bir eser üzerinde tesir etmede birleşmeleri gerekir, bu imkânsızdır, veya iki müessirden hiç biri tarafından meydana getirilmemiş olur, bu da imkânsızdır. Çünkü bununla meydana gelmesine engel olan, öteki ile meydana gelmiş olmasıdır. Bunun ile meydana gelmemişse öteki ile meydana gelmesi imkânsız değildir, tersi de öyledir. Bunun ile ve öbürü ile meydana gelişi imkânsız olunca biri ve öbürü ile meydana gelmesi gerekir ki, ikisinden biri ile meydana gelişi öbürü ile meydana gelişine manî olmuş bulunsun. Ama bu saçmadır. Veya ikisinden yalnız

biri ile meydana gelir ki, bu imkânsızdır. Çünkü her biri tesir etmede müstakil olunca, yalnız biri ile meydana gelmesi, olurlunun iki taraftan birinin ötekine tercih edilmesi, sebebsiz olacağından, imkânsızdır. Böylece bütün olurluların Allah Teâlanın gücü ve onun ilişkisi ile olduğu sabit olur.

Filozoflara gelince, bunlar "bir"den, birden fazla çoğun çıkmasını engellediler. Bunların delillerinin cevabı geçmiştir.

İkilikcilere (seneviyye) ve ateşe tapanlara (mecûsî) gelince, Allah'ın kötülüklere kadir olmadığına inanırlar. Çünkü iyilikler yapan iyidir, kötülükler yapan kötüdür. Bir yapan hem iyi ve hem kötü olamaz.

223T Cevap: İyi olan ve kötü olandan iyiliği ve kötülüğü icad edeni kasdedersen, niçin birtek yapanın öyle olması imkânsızdır dediniz? Eğer başka bir şey kasdettiyseniz onu açıklayın ki üzerinde konuşalım

(Nazzam'a gelince, çirkini yaratmağa gücü yetmediğini ileri sürüp ve şöyle der: Çirkin bir şeyi yapmak muhaldir. Muhal olan ise kudret altında değildir. Muhal olması cehaleti veya ihtiyacı gösterdiğindendir. Her ikisi de muhaldir. Muhale götüren de muhal-
52a (C) dir. Muhalin kudret altında olmadığına gelince, çünkü kudret yetirilen, var edilebilen nesnedir. Bu, varlığın olurluluğuna götürür. İmkânsız olanın, varlığının olurluğu yoktur.)

Cevap: Biz, çirkin bir şeyi yapmanın cehalete veya ihtiyaca delâlet edeceğini kabul etmeyiz. Doğrusu o mâliktir, istediğini yapar. Bunu teslim edelim, ama bu imkânsızlık ancak, sebeb yönünden gelmiştir. Kudret yönünden imkânsız olduğunu niçin ileri sürersin? Çünkü kâdirin, iradesinin bırakmaya karar vermesi halinde bu sebebe göre işi yapması imkânsızdır. Fakat onda işi bırakmaya sürükliyenin yerine, işi yapmaya sürükliyen hasıl olsa, gücü ona yeter olacağı için, işi yapmaya güçlü olur.

Süleyman oğlu Abbad'a gelince, o, Yüce Allah'ın olacağını bildiği nesnenin gerekli olduğunu ve Allah'ın olmıyacağını bildiği nesnenin de imkânsız olduğunu zannetmiştir. Gerekli olan ve imkânsız olan kudret dahilinde değildir.

Cevap: Bu hiçbir nesnenin Allah Teâla'nın gücü altında olmadığını gerektirir. Çünkü, her nesne ya varlığı bilinen veya yokluğu bilinen nesnedir. Sonra deriz ki, eğer ilme göre gerekli ise de aslında

olurludur ve kudret yetirilmiş nesne olur. Zira olanı bilmek, kudretin neticesi olarak vuku bulana tabidir. Sonraki öncekini boşa çıkaramaz. 224T

Belki de, insanın güç yetirdiğinin benzerine Allah Teâla'nın gücü olmadığını sandı. Zira, insanın güç yetirdiği nesne ya taat ya abdallık veya saçmalıktır. Bunların hepsi ise Allah için muhaldir.

Cevap: Aslında iş ya bir hareket veya durugnluktur. Taat, abdallık ve saçma oluşu, insandan meydana gelişi bakımından ona arız olan durumlardır. Allah Teâla aynı işin kendisini yapmağa güçlüdür.

(Ebu Ali Cubbâî, Ebu Haşim ve onlara uyanlar, insanın güç yetirdiğinin benzerine Allah Teâlanın güç yetirebileceğini, ancak güç yetirdiğinin aynısına gücü olmadığını ileri sürdüler. Çünkü güç yetirilen nesne, güçlü kimseyi sürükliyen sebebler bir araya geldiği zaman, var olan ve kadir olanı caydıran sebebler bir araya geldiği zaman yoklukta kalma niteliğinde olan nesnedir. Eğer insanın güç yetirdiği ve Allah Tealanın güç yetirdiğini, Allah Teâla onun olmasını dilerse ve insan da olmasını doğru görmezse sürükliyen sebebin gerçekleşmesine göre var olması ve caydıran sebebin gerçekleşmesine göre var olmaması gerekir, bu ise muhaldir.)

Cevap: Caydıran sebebin gerçekleşmesi halinde, yoklukta kalması süphesiz menedilmiştir. Belki müstakil olacak bir sebeb onun yerini almadığı zaman, bu gerekli olur. Bu ise meselenin başıdır.

Mesele:

Filozoflara, Mutezileye ve Kerramiyeye aykırı olarak, bizimkiler Allah Teâlanın ilim ile âlim, kudret ile kadir ve hayat ile diri olmasında birleştiler. Bu meselede en önemli olan, tartışma yerini açıklamaktır. Deriz ki, bizden hal-i inkâr edenler, ilmin âlimiyetin aynısı ve kudretin de kadiriyetin kendisi olduğunu ve bu iki niteliğin zat üzerine artık olduğunu zannettiler. 225T 72a (A)

(Ebu Ali Cubbâî ve Ebu Haşim bu artıklığı kabul ettilerse de bunlara ilim ve kudret değil (âlimiyyet) bilen olmâk ve (kadiriyyet) gücü yeten olmaktır, dediler. Böylece gerçekten ayrılık lâfzî olur. Oysa ki, Ebu Haşim bunların hal olduğuna gitmiştir. Hal bilinmez ama zat onunla bilinir.) Bize göre, bu nesneler kendiliklerinden bilinir. Ebu Haşim'in sözü kesin olarak boşunadır. Çünkü müstakilen düşünülemiyenin başkası için sabit olduğunu kabul etmek imkânsızdır.

Ebu Ali Cubbâî ise, bunların bilinebilir olduğunu teslim etti. Buna göre, onunla bizden Hal-i inkâr edenler arasında mana bakımından elbette ayrılık kalmamıştır. Ama bizden Hal'i ispatlıyanlar Allah Teâla'nın âlimiyyetinin (bilen olması) kendisinde bulunan ilim niteliği ile nedenlenmiş olduğuna inanırlar. Bu onlarla Mutezile arasında manaca bir ayrılığın bulunduğunu gerçekleştirmez. Biz ise böyle demeyiz. Çünkü delâlet, özün üzerine bir nesnenin artık olduğunu ispat etmeyi gösterir. Üçüncü bir nesneye gelince, ne görünürde ve ne de görünmezde asla onun delili yoktur.

226T Filozofların mezhebine göre; ilim, bilinene eşit bir suretin bilende meydana gelmesidir. Bilinenler, mahiyetler bakımından çeşitli olunca, onlara eşit olan suretler de mahiyetçe değişiktir. Allah Teâlanın bilinenleri bilmesi Yüce zatın üzerine artık durumlar olur ki, bunlar zatının gerekleridir.

İbn Sina, bunu "İşârat" kitabının yedinci Namat'ında açıklamıştır. Buna göre, Allah Teâlanın ilminin kendi özünde bulunduğunu teslim etmişlerdir. Fakat bu manayı başka bir ibare ile anlatıyorlar. Ve diyorlar ki, Allah Teâlanın ilmi, Allah Teâlanın zatının dışında, zatı ile varlık kazanan bir niteliktir. Böylece bu manayı ayrı bir nitelik olarak ve zatı ile durmasını da zatı ile varlık kazan-
72b (A) mış olarak ifade ettiler. Bu meselede manaya yardım ediyorlarsa da, onlarla bizden hal'i ispat edenler arasında ayrılık bâkîdir. Onlar sadece zatı ve zata gerekli olan sureti kabul ediyorlar. Bizden hal'i ispat edenler üç nesne ileri sürüyorlar: Zat, âlimiyet (bilen olmak) ve ilim; bundan, bizden hal'i inkâr edenlerin sözü, Allah Teâlanın âlim, kâdir olduğunu kabul edenler arasında ittifak edilen bir söz olduğu anlaşılmıştır.

Delilimiz: Allah Teâlanın var olduğunu bildikten sonra onun
227T âlim, kâdir olduğunu gösteren başka delillere ihtiyaç vardır. İlk defa bilinen, ikinci defa bilinenden başkadır. Buna göre Allah Teâlanın ilmi özüne artıktır.

Muhalif olan birkaç delil getirdi.

a- Birincisi, Allah'ın ilmi, özü (zat) üzerine artık olsaydı, özüne muhtaç olurdu. Bunun için özü bakımından olurlu ve bir nedenden ötürü gerekli (vâcib) olur. Bu neden o zatdan başkası değildir ve onunla nitelenen sadece bu (zat) özdür. Buna göre öz hem yapan (fâil) ve hem de kabullenen olur. Bu ise imkânsızdır.

b- İkincisi, Allah Teâla'nın âlimiyyeti (bilen olması) gereklidir. gerekli /vâcib/ olan gerekliğinden ötürü nedenden müstağnidir.

c- Üçüncüsü, eğer onun öncesiz bir ilmi olsaydı, öncesizlikte öze (zata) ortak olurdu. Bu, o ikisinin benzeştiğini gerektirir. Birinin öz olması ve diğerinin nitelik olması, tersinden daha elverişli değildir.

d- Dördüncüsü, çünkü nitelik (zat) öze aykırı olur ve bu suretle ayrı ayrı olan öncesizleri kabul etmek gerekir. Bu ise yanlıştır.

e- Beşincisi, bilgilerimizle ilgili Allah Teâlanın ilminin bizim ilmimizin benzeri olması gerekir ve bundan ötürü ilmimizin sonradan olması ile Onun ilminin de sonradan olması gerekir. 53a (C)

f- Altıncısı, yukarda geçtiğine göre, her bilineni bilmek başkasını bilmekten ayrıdır. Allah Teâlanın bildikleri sonsuzdur ve bundan dolayı sonsuz ilimleri olması gerekir.

Birincisinin cevabı yukarda geçmiş bulunmaktadır.

İkincisinin cevabı, bu ancak, Allah'ın âlimiyyetini ispat edip sonra O'nu bir anlama göre nedenleyenlere yönelir. Biz bunu söylemeyiz, demiş olsak bile, gerekli olan, kendi özü ile veya başkası ile 228T
gerekli olduğu zaman mı nedenlenemez? İlki kabul edilirse de niçin Allah Teâlanın bilen olmasının özü bakımından gerekli olduğunu söylediniz? Doğrusu bu meselenin başıdır. Diğeri de yanlıştır. Çünkü görülende olduğu gibi ilimle âlim olmasının gerekliliği, ondan müstağni olmasını gerektirmez.

Üçüncüye cevap: Öncesizlikte ortaklık, ister olumsuz, ister olumlu olsun, nitelikte ortaklıktır. Bu hiçbir surette benzerliği gerektirmez. Nitekim, iki karşıtın karşıt olmakta birleşmeleri benzer olduklarını gerektirmez. 73a (A)

Dördüncüye cevap: Başkalıktan, her birinin diğerine aykırı olduğunu kasdediyorsanız bu öyledir. Ama (şer'an) izin olmadığından bu lâfzı biz söyliyemeyiz. Eğer zaman, mekân, olumluk (sübut) ve yokluk bakımından ayrılığını kasdediyorsanız, niçin böyle olduğunu söylüyorsunuz? Eğer üçüncü bir mana kasdediyorsanız, onu açıklayın.

Beşinciye cevap: Bilgimiz ve bilgilerimizle ilgili olan onun ilmi, aynı bilinene taalluk etmekte bilgimizle birleşir. İki nesnenin bazı niteliklerde birleşmesinden, birbirinin benzeri olmaları gerekmez. Bunu teslim etsek bile, ilmimizin sonradan olmasından onun ilminin de sonradan olması gerekmez. Nitekim Allah Teâlanın varlığının, varlık olması bakımından, bizim varlığımıza eşit olmasından ötürü onun varlığının da sonradan olması gerekmez.

Altıncıya cevap: İlimde bizi ilzam ettiğiniz nesne, âlimiyyetin tartışmasında sizi ilzam eder. Bu, bundaki şüphelerin hepsinde söz konusudur. Başarı Allah'tandır.

Mesele:

229T Allah Teâla özünden (zat) dolayı dileyen değildir. Bu, Ebu Ali ve Ebu Haşim'in sözüdür. Buradaki tartışma Neccar iledir. Bizim delilimiz yukarda geçti.

Ebu Ali ve Ebu Haşim, Allah Teâlanın özünden dolayı dileyen olmadığına şöyle delil getirdiler: Eğer zatı bakımından irade eden olsaydı, dileklerin hepsini istemesi gerekirdi. Nitekim özünden dolayı bilen olduğundan bütün bilinenleri de bilir. Fakat bu imkânsızdır. Çünkü Zeyd bir adamın ölümünü istediği, Amr da onun diriliğini istediği zaman, eğer Allah Teâla bütün istekleri dileseydi, bir anda hem ölümünü hem de diriliğini istemesi gerekirdi. Bu imkânsızdır.

Biri şöyle diyebilir: Niçin özünden dolayı dileyen ise, dileklerin hepsini irade eden olurdu dersin? İlme dayanan kıyas ne doyurur ve ne de açlığa fayda verir. Dileyen olmak, zatî bir nitelik olsaydı, dileklerin bir kısmıyla ilgili olmaması geri kalanlarla ilgili olmasından daha uygun olmazdı. Bu sözlerinin zayıflığını öğrenmiş bulunuyorsun.

Mesele:

Mutezile ve Kerramiyeye aykırı olarak Allah Teâlanın sonra-
73b dan olan bir irade ile dileyen olması doğru değildir. Mutezile'ye göre
(A) Allah Teâla hiçbir mahalde olmadan sonradan olmuş bir irade ile irade eder. Kerramiyeye göre özünde (zatında) yarattığı bir irade ile irade eder.

Delilimiz: Yukarıda geçtiği gibi, bir nesneyi meydana koymak ancak irade ile olur. Eğer irade sonradan olursa, başka bir iradeye muhtaç olur. Ve zincirleme gerekir.

Mesele:

Mutezile ve Kerramiyeden ayrı olarak Allah Teâla'nın sözü öncesizdir. Bil ki, bizden çoğunluk, Allah Teâla'nın konuşan (mütekellim) olduğunda, Mutezilenin bize uyduğuna ve konuşmanın
53b öncesizliğinde bizden ayrıldıklarına inanırlar. Biz Mutezilenin de-
(C) diğini bizim de mana bakımından dediğimizi anlatmış bulunuyoruz.

Fakat, bizim dediğimizi onlar asla söylememektedirler. Mutezile 230T
ile tartışmaya uğraşırsak, bu konuşmanın (kelâm) mahiyetini incelememiz, sonra Allah Teâla'nın onunla nitelenmiş bulunduğuna delil getirmemiz ve sonra da onun öncesizliğine delil göstermemiz gerekir. Onlar üç noktada bizden ayrılırlar. İlk iki yer Mutezile ile zor olan iki yer olduğunu ve bu ikisi hakkında tartışmanın geçmiş bulunduğunu söyliyebiliriz. Üçüncüye gelince, bunun iki yönden delili vardır.

1- Birincisi, konuşan iki çeşit kimsedir. Biri Allah Teâla'nın bu konuşmakla nitelendiğini itiraf eder, diğeri onu inkâr eder. Konuşmayı itiraf eden herkes, onun öncesiz olduğunu söyler. Çünkü Mutezile ve Kerramiye Allah Teâla'nın bu konuşmakla nitelenmiş olduğunu kabul etmezler. Onlar, harf ve ses olan konuşmanın sonradan oluştuğunu söylerler. Böyle olduğu anlaşılınca, bu konuşmanın sonradan olduğunu söylemiş olsaydık, bu icmaa aykırı üçüncü bir söz olurdu. Bu ise yanlıştır.

2- İkincisi, bu konuşma sonradan olsaydı, ya Allah Teâlanın özünde meydana gelir ve Yüce Allah onlara mahal olur ki, bu imkânsızdır; veya onda meydana gelmez, bu da imkânsızdır. Zira Allah Teâlanın konuşan olmasının, onun niteliklerinden olduğunu gösterdik. Bir nesnenin niteliğinin kendisinde bulunmaması imkânsızdır. Yoksa cismin başkasında bulunan bir hareket ile hareket etmesi gerekirdi. Bu ise saçmadınr.

Birkaç şekilde delil gösterdiler:

1- Birincisi, memur olmadan emir vermek saçmadır. Bu ise Allah Teâla için caiz değildir.

2- İkincisi, Allah Teâla, eğer ezelde "Biz Nuhu gönderdik" 231T
sözünü söylemişse, ki bu geçmişten haber vermedir, yalan olurdu.

3- Üçüncüsü, ümmet, Yüce Allah'ın sözünün nâsih ve mensûh, sure ve âyetler olduğuna icmaa etmişlerdir, bunlar sonradan meydana gelen nesnelerin nitelikleridir.

Birinciye cevap: Abdullah İbn Saîd, Allah Teâlanın sözünün, öncesiz olmasına rağmen ezelde emir, nehiy ve haber şeklinde olmayıp sonra gelecekte öyle olmuş olduğuna gitmiştir. Bu, cevap olmaktan çok uzaktır. Çünkü biz, nefsimizde bir istek ve gerektirme hissediyoruz. Bununla irade arasındaki farkı da belirttik. Artık bundan sonra akla yakın bir mahiyete işaret edip onun Allah Teâlaya sübutunu ileri sürmemiz mümkün olur. Ancak, bu, ses ve harflerden başka olan,

emir, nehiy ve haber mahiyetlerine aykırı olan bir konuşmaya gelince, bunu tasarlamanın tarzı bilinmemektedir. Bunun ezelde Allah Teâla'ya sabit olduğunu söylemek sırf cahilliktir.

Arkadaşların çoğuna gelince, Allah Teâla'nın konuşmasının, ezelde emir ve nehiy olduğunu zannettiler. Sonra kimi "yok"un var olması farzedilerek ona emir verileceğini söylerler ki, bu da pek uzaktır. Çünkü cansız varlığa emretmek doğru olmazken, "yok" ise sırf olumsuzluktur, nasıl onun emir verilen olduğu düşünülebilir? Kimi de ezelde me'mur bulunmadan emir var idi, sonra öyle durup devam
232T etti, yükümlüler (mükellef) var olmağa başlayınca o emirle emredil-
54a mış oldular. Buna şöyle bir misal verdiler. Doğru Peygamber, bir in-
(C) sana, Allah Teâlanın ona bir çocuk vereceğini, fakat çocuk doğmadan kendisinin öleceğini haber vermiş olsa, bu adam da bazı kimselere benim çocuğuma ergenlik çağında erişirseniz ona, baban sana ilim öğrenmeni emretti deyin, deyebilir. Buradan emredilen yok iken emir vardır. Öyle ki bu emir o emredilen çocuğun ergenlik çağına gelinceye kadar bâkî kalırsa, o emirle emredilmiş olur.

İkinciye cevap: Haber ezelde birdir. Fakat vakitlerin çeşitli olmasına göre izafeti de çeşitlenir. İlimde olduğu gibi buna göre de ona delâlet eden lafızlar değişir.

Üçüncüye cevap: Bu nitelikler, münakaşasız, bu sesler ve harflere aittir. Münakaşa ancak bu ibarelerin delâlet ettiği öncesiz (kadim) nitelik hakkındadır.

Mesele:

Bizimlilerden bir kısmının hilafına konuşma diye adlandırılan bu öncesiz nitelik bize göre birdir. Onlar, Yüce Allah'a beş söz isnad ettiler: Emir, nehiy, haber, soru (istihbar) ve ünlem (nida)dir. Bize
74b göre konuşmasının hakikati haberdir. Emir ve nehiy de haberdir,
(A) çünkü o, yapmaya ve bırakmaya tertip edilen sevap ve cezayı bildirir.

Mesele:

Allah Teâlanın haberi doğrudur. Zira yalan eksikliktir. Bu ise
233T Allah için muhaldir ve eğer yalancı olsaydı, öncesiz bir yalanla yalancı olurdu ve böyle olsaydı, doğruluğun ondan çıkışı imkânsız olurdu. Tali, yani yalan söylemesi ise imkânsızdır. Çünkü birşey bilen herkes, doğru haber vermesi mümkündür. Bu zorunlu olarak bilinir.

Farzet ki, anlattığınız, bu öncesiz haberin doğru olduğunu gösterir ama, bu lafızların doğru olduğunu göstermez, denemez. Çünkü

biz Mutezile'ye deriz ki, bunun da cevabı size gerekir, zira siz bilmediğiniz bir gaye için, (Allah'ın kelâmından) hazfetmeyi ve zamir kullanmayı doğru buldunuz. Bunu doğru bulmak, bu açık anlaşılan sözlerden güveni kaldırır.

Mesele:

Biz zorunlu olarak o öncesiz sözün (kelâmın) bu an işitilemez olduğunu biliriz. Ama işitilebilir olup olmadığına bence bir delil yoktur. Çünkü, biz, cisim ve ilinti olmıyan nesnenin görülmesini doğru bulduk. Zira biz cisim ve ilintiyi görünce; ortak bir nedenin gerektiği ve bu ortak nesnenin de ancak varlık olduğu anlaşılınca, her var'ın elbette görülebileceğini söyledik. Ama bu meselede, işitmek cisimlere ve seslere bağlanmadı ki, ortak bir nedene muhtaç olsun, doğrusu işitme seslerden başkasına bağlanmadı. Bunun için işitebilmenin nedeni sadece sesliliktir. Bu durumda bu söz (kelâm) işitilemez.

Mesele:

(Bir kısım Hanefi fakîhleri tekvin'in (oluşturma) Allah Tealanın ezeli bir niteliği ve oluşturulanın (Mükevven) sonradan olduğuna inanırlar. Biz, onlara "Tekvin öncesiz veya sonradan olmadır" sözü tekvinin mahiyetinin tasarlanmasını gerektirir. Eğer, bundan maksat kudretin, kudret yetirilene müessirliğinden ibaretse, bu göreli 234T
bir niteliktir.) Görelikler ancak, göreli nesnelerle beraber vardırlar,
buna göre oluşturulanın sonradan olmasından oluşturmanın (Tek- 54b
vin'in) sonradan olması gerekir. Eğer, bununla eserin var oluşuna (C)
müessir bir nitelik kasdediyorsanız, o, kudretin kendisidir. Eğer üçüncü bir mana kasdediyorsanız, onu açıklayın.

Kudret, kudret yetirilenin var olabilmesine müessirdir ve tekvin ise kudret yetirilen nesnenin bizzat varlığına müessir olduğunu söylerler. Biz de deriz ki kudretin, kudret yetirilen nesnenin bizzat varlığının câiz olmasında bir rolü yoktur. Çünkü bu olabilme, onun özünden dolayı vardır. Özünden ötürü olan başkasından dolayı olamaz. Öy-
leyse, kudret yetirilenin varlığına tesiri gereklilik yolu ile değil, olur- 75a
luk yoluyla olan bir tesirdir. (C)

Eğer kudret yetirilen nesnenin varlığına tesir edecek başka bir nitelik, Yüce Allah'a ispat edecek olursak, onun tesiri kudret yetirilenin (makdur) varlığına olur. Eğer bu tesir, olabilirlik yolu ile olursa kudretin aynı olur ve benzer iki nesnenin birleşmesi gerekir ve müstakil iki niteliğin kudret yetirilen tek nesneye tesir etmekte bir-

leşirler ki, bu muhaldir. Eğer bu tesir gereklik yoluyla ise, bu kudret yetirilen nesnenin, Allah Teâla tarafından var edilmemesi imkânsız olur. Bu suretle Allah Teâla hür iradeli bir fail değil, zatı ile gerektiren olur, bu da ittifakla yanlıştır. Aynı şekilde, kudret bu niteliğe aykırıdır. Zira zatı ile gerektiren hür iradeli kâdir olamaz.

Mesele:

235T Kelâmcıların zahirci olanları, Allah Tealanın bu yedi veya sekiz sıfatından başka niteliği olmadığını ileri sürdüler. Ebu'l-Hasan Eş'arî el'in kudretten ayrı artık bir nitelik ve yüz'ün varlıktan ayrı bir nitelik olduğunu ileri sürdü. İstivanın başka bir nitelik olduğunu kabul etti.

Ebu Ishak İsferayînî, mekândan müstağni olduğunu gerektiren bir nitelik ortaya attı. Kâdî, koku, tad ve dokunmayı kavrama diye üç nitelik daha isbat etti. Abdullah İbn Saîd öncesizliğin "Bekâ"dan ayrı bir nitelik olduğunu kabul etti. Hal'i ispat edenlerin, âlimliğin (âlimiyyet) ilimden başka bir durum olduğunu ve diğer niteliklerde de durumun aynı olduğunu ileri sürdüler. Ebu Sahl Suğlukî her bilinene göre Allah'a bir ilim ve her kudret yetirilene göre bir kudret ispat etti.

Abdullah İbn Saîd, acıma (rahmet), ömertlik, hoşnudluk'un iradenin dışında nitelikler olduğunu kabul etti.

Doğrusu, bu niteliklerin ne sabit olduğuna ve ne de olmadığına bir delil vardır. Bunun için bunlar hususunda duraklamak gerekir.

Nitelikleri yedi veya sekize hasredenler, şöyle delil getirdiler: Biz tam olarak bilmekle, teklif edildik. Tam olarak bilmek ancak bütün niteliklerin bilinmesi ile hasıl olur. Bütün nitelikleri bilmek ancak bir yolla meydana gelir. Bu yol da işleri delil getirmek ve eksikliklerden uzak tutmaktan başkası değildir. Bu iki yol, bu niteliklerden başkasını göstermez.

Cevap: Niçin tam olarak bilmekle emredildik, dediniz? Niçin
236T 75a (A) ancak Allah Telanın niteliklerinden, Hz. Muhammed'in tasdik edilmesine yarıyacak kadarı bildirmekle emrolunduk, demek doğru olmasın.

Bunu kabul edelim, ama bu hususta bir delilin gerektiğini teslim etmeyiz. Özellikle bütün teklifler bize göre, güç yetirilemiyen
55a (C) tekliflerdir. Teslim etsek bile, niçin işleri delil getirmek ve Yüce Allah'ı eksikliklerden uzak tutmak (tenzih) bu niteliklerden başkasına asla delâlet etmez, dediniz?

Mesele:

Öncekilerden Dırar ve sonrakilerden Gazalî Allah Teâlanın zatının hakikatini bilemiyeceğimize gitmişlerdir, bu filozofların sözüdür. Bizden ve Mutezileden kelâmcıların çoğunluğu Allahın zatının bilindiğine gitmişlerdir. Kelâmcıların delili şudur: Biz onun varlığını biliyoruz. Varlığı zatının aynı olduğuna göre, zatını bilmemiz gerekmektedir. Yoksa bir nesne bir yönden hem bilinen ve hem bilinmiyen olur.

İkinci grubun delili iki yönlüdür:

a- Birincisi Yüce Allah'tan bizce bilinen ya olumsuzluklardır, meselâ, onun cisim olmaması, cevher olmaması ve ilinti olmamasıdır. Şüphesiz, mahiyet, başkasının kendisinden selb edilmesine mugayirdir.

Göreliklere (izafete) gelince, güçlü ve bilgin olan gibi sözlerdir. Mahiyetin bu göreliklere aykırı olduğunda şüphe yoktur. Çünkü Allah Teâlanın kudretinden bizce bilinen, işe, olabilirlilik yolu ile tesiri gerektiren bir durum oluşudur. Kudretin mahiyeti bilinmez, kudretten anlaşılan, bu gerek ve bu özel tesirdir.

Aynı şekilde Allah Teâlanın ilminden bizce bilinen, işi sağlam 237T
ve iyi yapmayı gerektiren bir durum oluşudur. İlmin mahiyeti, bu eserden başka bir şeydir. Bilinen ancak bu eserdir. Artık Allah Teâlanın niteliklerinin mahiyetinin bizce bilinmediği ortaya çıkmıştır. Bilindiği kabul edilse de niteliği bilmek niteleneni tafsılatlı olarak bilmeyi gerektirmez. Araştırma, insaflıca, bizim Allah Tealânın hakkında olumsuzluk ve göreliklerden başka bir nesne bilemediğimize delâlet edince ve bu ikisini bilmenin mahiyeti bilmeyi gerektirmediği anlaşılınca, Allah Teâlanın hakikatini bilemiyeceğimiz sabit olur.

b- İkincisi, bu kitabın başında anlatmıştık ki, duyularımızla, algılamadığımız veya içimizde bulmadığımız, ya da aklımızla tasarlıyamadığımız veya bu üçten meydana gelmeyen nesneyi, tasarlamamız mümkün değildir. Oysa, Tanrılık mahiyeti, bu üç kısmın dışında olduğundan bizce bilinmemektedir.

Mesele:

Bütün fırkalara aykırı olarak Allah Teâla görülebilir. Filozof- 76a
ların ve Mutezilenin muhalif kalmalarında bir zorluk yoktur. Müşeb- (A)
bihe ve Karramiyeye gelince, Allah Teâlanın bir yerde ve yönde 238T

olduğuna inandıklarından onun görülmesini benimsediler. Fakat, Allah Tealanın yönden uzak olması halinde görülmesini imkânsız bulurlar. Böylece anlaşılıyor ki, nicelikten uzak, bu görmeyi, bizimkilerden başka kimse kabul etmiyor. Delil getirmiye başlamadan önce tartışma konusunu özetlemeliyiz.

Bir sözcü, diyebilir ki, eğer görmekten maksat tam bir açılma ise,
sabit olduğunda çatışma yoktur. Çünkü, bilgiler, kıyamet günü zo-
runlu olacaktır. Eğer bununla cisimleri gördüğümüzde içimizde bul-
duğumuz durumu kasdediyorsanız, bunun mevcut olmadığında
55b hiç bir ihtilâf yoktur. Çünkü bize göre görmek, görülenin suretinin,
(C) gözde resm olunmasından veya gözden çıkan ışının görülenle bir-
leşmesinden, ya da suretin resmedilmesini, veyahut ışının çıkmasını
gerektiren bir durumdan ibaret olur. Bunların hepsi Allah Teâla
hakkında imkânsızdır. Eğer üçüncü bir nesne kasdediyorsanız, onun
tasarlanması anlatılmalıdır. Doğrusu hükümden önce tasarlama gelir.

Cevap: Biz bir nesneyi görmediğimiz anda bilirsek ve sonra onu
görürsek, iki durum arasında bir farkın olduğunu kavrarız. Bu fark
görüntünün gözle resmolunmasına ve gözden ışının çıkmasına da
ait olması doğru değildir. Bu, görme denilen başka bir duruma ait-
tir. Bu niteliğin Allah'ın zatına taalluk edebileceğini iddia ederiz.
239T İşte çatışma yerini araştırma budur.

Kaide şudur: görülende varlık, görmenin imkânının nedenidir. Görülmiyenlerde de böyle olması gerekir. Bu delil getirme birkaç yönden zayıftır.

1– Allah Teâlanın varlığı zatının (özü) aynıdır ve zatı başkasına aykırı olunca varlığı da başkasının varlığına aykırıdır. Bizim varlığımızın, görmenin imkânına neden olmasından, onun varlığının da öyle olması gerekmez. Sadece varlık olması yönünden, varlığımızın Allah Teâlanın varlığına eşit olduğunu teslim edelim, ama görülende (şahid) görmenin olurluğunun bir nedene muhtaç olduğunu kabul etmeyiz. Olurluğun olumlu bir nesne olmadığını açıklamıştık, öyleyse olumsuz bir nesnedir. Yokluğun nedeni olmadığını öğrenmiştin.

Görmemizin olurluğunun nedeni bulunduğunu kabul edelim. Ama niçin nedenin varlık olduğunu söylüyorsunuz?

Çünkü biz, derler, cevherin ve rengin görülebilmekte ortak ol-
duklarını görüyoruz. Ortak hükmün, ortak bir nedeni gerekir. Varlık
76b veya sonradan oluştan başka bir ortaklık olmayacağından, sonradan
(A) oluş, neden olamaz. Zira o, üzerinden yokluk geçen varlıktan ibaret-

tir. Geçmişteki yokluğun tesir etmede, bir rolü olmadığından sırf varlık tesir etmede müstakil kalır.

Görünüyor ki cevherin, yukarda geçtiğine göre, görüldüğünü
teslim etmeyiz, deriz. Bunu teslim etsek de, cevherin görülür olabil-
mesinin, rengin görülebilmesine eşit olduğunu teslim etmeyiz. Niçin
her iki olurluğun olurluk, cinsi altında iki tür olduğunu söylemek 240T
doğru olmasın? Bunun incelenmesi, cevherin görülür olmasının olur-
luğu, renkde bu olurluğun meydana gelmesini imkânsız kılar. Çünkü
rengin cevher olarak görülmesi imkânsız ve cevherin renk olarak
görülmesi de imkânsızdır. İşte bu, mahiyet bakımından, bu iki olur-
luğun değişik olmasını gerektirir.

Hükümde ortaklaşmayı kabul edelim, ama, niçin hükümde ortak olmanın nedende de ortak olmayı gerektireceğini söylüyorsunuz? Bunun açıklanması, benzeşen iki hükmün, iki değişik nedenle nedenlenebilmesi olarak geçmişti.

Nedende ortaklaşmanın gerektiğini kabul edelim, ama niçin,
varlık ve sonradan "oluştan" başkasında ortaklık yoktur, diyorsunuz,
delil getirmeniz gerekir. Biz, gönüllü olarak bu nesnenin olurluk
(imkân) olduğunu anabiliriz. Şüphesiz olurluk, sonradan oluş'a
(hudûs) aykırıdır. Olurluk yokluk olan (ademî)dır, dersen, derim
ki, görmenin olurluğu da yokluk (ademî) olandır. Yokluk olanla yok- 56a
luk olan bir nesneyi nedenlemekte manasızlık bulunmaz. Varlık ve (C)
sonradan oluştan başkasında ortaklaşma olmadığını teslim edelim,
ama niçin sonradan oluş nedenliliğe imkân vermez diyorsunuz?

"Varlık ve yokluğun toplamından ibaret olduğuna" dair olan sözüne deriz ki, bunu teslim etmeyiz, doğrusu, sonradan oluş, varlıktan önce, yokluğun geçmiş olmasıdır. Ama varlık üzerinden yokluğun geçişi, yokluğun kendisinden başka bir şeydir. Bunun delili şudur: oluş ancak var olmanın ilk anında meydana gelir. Bu zamanda yokluğun meydana gelişi imkânsızdır. Böylece sonradan oluşun, yokluk üzerinde artık bir nicelik olduğunu öğrendik.

İmkânlık verenin, varlık olduğunu teslim edelim, ama niçin
Allah Teâla hakkında onun meydana gelişinden bizim hakkımızda
da olurluğunun meydana gelmesi gerekmektedir, diyorsunuz? Zira, 241T
hükmün gerçekleşmesinde gerektirenin meydana gelişi, göz önünde
bulundurulduğu gibi engelin kalkması da göz önünde bulundurulur. 77a
Olabilir ki, Allah Teâlanın mahiyeti veya niteliklerinden birinin ma- (A)
hiyeti bu hükme zıttır. Bunu gerçekleştiren dirilik (hayat), cehalet

ve şehvete olurluk sağlar, ama, Allah'ın diriliği bunu sağlamaz. Çünkü, bu ortaklaşma ya sözde ya manadadır. Ancak, Allah Teâlanın özünün mahiyeti ve niteliklerinden birinin mahiyeti, her ikisine zıttır. Her iki duruma göre bu meselede o da doğru olabilir.

Zıttın bulunmadığını teslim edelim, fakat niçin, bu görmenin gözümüzde meydana gelmesi, Allah Teâlanın zatına göre gerçekleşmesi imkânsız olan bir şarta bağlanması doğru olmasın? Zira biz, görülen nesnenin, şekil bakımından eşit, küçük bir sureti, gözlerimizde meydana gelmedikçe, onu göremeyiz. Olabilir ki, görme denen durumun meydana gelişi, bu suretin meydana gelmesine bağlı olur veya karşıda meydana gelmesine bağlı bulunur. Allah'ın zatına göre bu nesnelerin meydana gelişi, imkânsız olunca, elbetteki, Allah Teâlanın zatını görmemiz de imkânsızlaşır.

Bu meselede dayanılan naklî deliller:

242T a- Birincisi, Allah Teâlayı görmek, dağın yerinde durmasına bağlıdır. Bu mümkündür. Mümküne bağlı olan da mümkündür, öyleyse görme de mümkündür. Eğer, görmeyi mümkün olan bir şarta bağladığını teslim etmiyoruz, belki imkânsız olan bir şarta bağladı, çünkü onu, hareket halinde iken yerinde durmasına bağlamıştır. Bunun sebebi "ise" Arapçada, (in) sözüdür. Bu geçmiş zaman çekimi üzerine getirilirse "Gelecek" manası verdirir. Buna göre "yerinde durursa" yani gelecek zamanda yerinde kalırsa, "sen beni göreceksin" [Araf 143] sözü budur. Sonra gelecek zamanda ya yerinde kaldı veya yerinde kalmadı, denir. Eğer yerinde kalmışsa, görmenin meydana gelmesi zorunludur, zira şart bulununca şartlı "meşrut" nın da bulunması gereklidir. İttifakla görme yerine gelmeyince, dağın yerinde kalmadığını öğrendik. Yerinde durmayınca zorunlu olarak hareket etmiş oldu. Çünkü hareket ile sukün arasında orta bir durum yoktur. Demek ki, Allah görmeyi dağın yerinde durmasına bağlarken dağ hareket halinde idi. Hareket halinde olan bir hareketlinin yerinde durması, imkânsız olduğu bilinen bir nesnedir. Şartın imkânsız ol-
56b (C) duğu artık sabit olmuştur, bunun için, şartlının câiz olmasının kesinliği gerekmez.

Cevap: O durumda dağın hareket halinde olduğunu kabul edelim. Fakat dağ, dağ olarak hareketsiz kalabilir. Âyette zikredilen dağ,
77b (A) dağın kendisinden başka birşey değildir. Hareketin imkânsızlığını gerektiren sukünun meydana gelişidir. Öyleyse, âyette zikredilen kadarı yerinde durabilmenin sebebidir. Yerinde durmanın imkânsızlığına sebeb olan nesne âyette zikredilmemiştir. Bunun için görmenin olabilirliğine hüküm kesinleşmiştir.

b- İkincisi, Musa (S.A.) görmek istedi, eğer görmek câiz olmasaydı, Musa'nın istemesi, manasız ve cahillik olurdu.

c- Üçüncüsü, Allah Teâlanın "O gün bir takım taze ve parlak yüzler Rab'lerine bakarlar" [Kıyamet 22–23] sözüdür. Bakış ya görmekten ibarettir, veya göz yuvarlağını, görmesi gayesiyle, görülecek nesneye döndürmektir. Eğer, bakış ise, maksad doğrudur, ama gözü döndürmek ise, sözlük (zâhir) anlamına gelmesi imkânsız olduğundan, görmeğe yüklenmesi gerekir. Çünkü bakış görmenin sebebi gibidir. Sebeb ile sebebliği anlatmak câiz olup, mecaz çeşitlerinin, en kuvvetlisidir.

Bu yorumlama âyetteki "ilâ" kelimesinin edat harfi olmayıp, isim olarak nimetlerden biri olarak bizimkinden daha uygun olduğu niçin söylenemez. Bu durumda "O gün bakan yüzler"den maksat "Rabbının nimetini beklemektedirler." olur. Veya maksat "Rablerinin sevabını gözlerlerdir", deriz. Ama birincisinin bâtıl olması, beklemenin üzüntü sebebi olmasıdır. Oysa âyet, nimetleri açıklamak için sevkedilmiştir. İkincisi ise, sevabı gözlemek olup, bu, sevabı görmeye verilmelidir. Yoksa, göz yuvarlağını, görmeden sevaba doğru çevirmek, elbette nimet olmaz. "Görme"nin takdir edilmesi gerekiyorsa, şüphesiz "sevab"ın takdiri fazladan bir takdir olur. Oysa bunun delili yoktur. Bunun câiz olmaması gerekir.

Hasımlar birkaç delil getirdiler:

a- Biri, Allah Teâlanın "onu gözler kavrıyamaz" [Enam, 103] 244T
sözüdür. Bundan iki yönlü delil getiriliyor. Birincisi bu âyetin öncesi ve sonrası övme konusunda söylendiği için bu âyetin de övme olması gerekir. Çünkü iki övme arasına, övme olmıyan bir nesneyi koymak ifade düşüklüğü sayılır. Mesela, Falanca, insanların en yücesi, ekmek yiyen ve vaktin üstâdıdır, denmesi böyledir. Kavramanın nefy edilmesi övme ise onun sübûtu eksiklik olur. Allah için eksiklik imkânsızdır. İkincisi, Allah'ın "Gözler onu kavrayamaz" sözü, hiçbir za- 78a (A)
man gözlerin onu kavrayamıyacağını gerektirir. Çünkü "gözler onu kavrar" sözümüz, "gözler onu kavramaz" sözümüzle çelişir. Zira bu iki sözden her biri diğerinin yalanlanmasında kullanılır. Çelişen iki nesneden biri doğru olunca, diğeri yalan olur. Öyleyse, gözler onu kavrar sözümüzün yalan olması gerekir. Bu sabit olunca, "Bir göz veya iki göz onu kavrar" sözümüz yalan olur. Zira ikisi arasında farkın olduğunu söyliyen yoktur.

b- İkincisi, eğer Allah Teâla görülür olsaydı, şimdi de onu görebilirdik.

c- Üçüncüsü, eğer görünür olsaydı, ya karşıda olur veya karşıda olma hükmünde olurdu. "Karşıda olma hükmünde" ki sözümüzle
57a insanın yüzünü aynada görmesinden ve ilintileri görmesinden sakın-
(C) mak içindir. Doğrusunu Allah bilir.

Birinciye cevap: Âyete göre deriz ki, zira kavramak bir nesneyi, bütün yönleriyle görmektir. Çünkü kavramanın (idrak) aslı yetişme manasındadır. Bu ancak yanları bulunan görülende gerçekleşir. Bu, Allah hakkında imkânsız olduğundan kavranılmış olması elbette
245T muhal olur. Öyleyse niçin görülmez olduğunu söylediniz?

İkinciye cevap, görülecek nesnenin hazır bulunuşu ve şartların da bulunmasında görmek gerekmez. Zikredilen imkânsızlıkların def'i müşahede edilen görülenlerde gerektiğini teslim edelim. Fakat niçin Yüce Allah'ın görülmesinde de gerektiğini söylediniz? Çünkü yaratılanların görülmesi, Allah Teâlanın görülmesine aykırıdır. Şartlar bulunduğu zaman, yaratıkların görülmesinin gerekmesinden o şartlar bulunduğunda Allah Teâlanın görülmesi gerekmez.

Üçüncüye cevap: Görülenin karşıtı olması veya karşıtı olanın hükmünde olması, tartışılan nesnenin aynıdır. Veya farzet ki, müşahede edilende böyle olmasının gerektiğini söyliyelim, ama görülmiyende böyle olması gerektiğini niçin ileri sürüyorsunuz? Bu şimdi zikrettiğimiz şekilde anlatılır. Başarı Allahtandır.

Mesele:

Allah Teala birdir. Eğer iki tanrı farzetsek, biri diğerinin hilafına bir işi ya yapabilir veya yapamaz. Eğer yapabilirse, bu farzedilsin. Çünkü, imkânsız olmıyanın vuku bulmasını farzetmek, muhali gerektirmez, yoksa o nesne mümkün değil, imkânsız olurdu. Ama
78b ihtilâf vaki olduğunda ya ikisinin isteği meydana gelir ve bir cisim
(A) hem hareket halinde ve hem hareketsiz olur. Ya da ikisinin isteği de
246T olmaz, bu da muhaldir. Zira birinin isteğinin var olmasına diğerinin isteğinin varlığı manidir. Her ikisinden birinin isteğinin imkânsızlığı diğerinin isteğinin meydana gelmiş olmasına bağlıdır. İkisi de imkânsız olursa, ikisi de beraber bulunur ki bu muhaldir. Birinin isteğinin olup, öbürününkinin olmaması da imkânsızdır. Çünkü her biri sonsuzluğa kadirdir. Bunun için biri diğerinden tercih edilmeye daha elverişli değildir. Çünkü isteği yerine gelmiyen âciz olur.

Âcizliğinin ezelî olması imkânsızdır. Zira âcizlik, ancak var olabilecek nesnede düşünülebilir. Ezelî yaratığın bulunması imkânsız olduğundan ezelde âciz olmak ta muhaldir. Âcizliğin sonradan meydana gelmesi, de imkânsızdır. Çünkü bu ancak ezelde kâdir olduğu düşünülüp sonra kâdirliğinin zâil olmasıdır ki, bu öncesizin yokluğunu gerektirir. Bu da imkânsızdır.

Ayrılmanın imkânsızlığı da bâtıldır. İkisinden her birinin bütün güç yetirilenlere kâdir olduğu zaman, kâdir de gücünün yettiğini yapan olduğuna göre, diğeri olmazsa, hareket işi bunun tarafından meydana gelebilir. Bu da olmazsa diğerinin hareketsizlik işi, meydana gelir. Ama ikisinden biri işini yapmayı kasdetmemişse, diğerine onun zıddını yapması imkânsız olmaz. Ancak, birinin kasdının diğerinden önce gelmesi, bunun tersinden daha uygun değildir. Bu durumda, birinin kasdının diğerinin kasdına mani olması imkânsız olur ve ayrılma mümkün olur.

Eğer, ikisinin de hikmet sahibi olmasından dolayı, ikisi de ancak 247T
en yararlı nesne olanın bir olduğuna göre elbette ikisinin birleşmesi 57b
gerekir demek niçin doğru olmasın, denirse, deriz ki: bir iş ya bir sebebe (C)
dayanır veya dayanmaz. Eğer bir sebebe dayanırsa insanın, Allah kendisinde o işi yapmaya götürecek bir sebeb yaratmadıkça kötü bir işi seçmesi imkânsız olur. Çirkine sebeb olan, çirkini gerektirdiği takdirde çirkindir. Bu sebebi yapan Allah Teâla ise, istediğiniz tefsire göre, Allah'ın işinin güzel olmaması gerekir. Bunun için iki tanrının bir işi yapmakta birleşmeleri gerekmez. İkisinin arasında ay- 79a
rılma mümkündür. Eğer iş bir sebebe dayanmazsa, iki Tanrıdan biri (A)
çirkinlik ve güzellikte karşıt eşit iki nesneden birini var etmeyi, ve diğer tanrı öbürünü var etmeyi seçebilir. Bu durumda aralarında ayrılma meydana gelir. Başarı Allah'tandır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

FİİLLERE DAİR

Mesele:

Ebul Hasan Eş'arî -Allah razı olsun- insanın kudretinin, kudreti altında olana hiçbir tesiri olmadığını, kudretin ve kudret altında olanın (makdûr) Allah Teâla'nın kudreti ile vakî olduğunu kabul etti. Kâdî Ebu Bekir Bakıllânî, fiilin kendisinin Allah Teâlanın kudreti ile vakî olduğunu zannetti. Taat ve mâsiyet olması insanın kudreti iledir. Üstad Ebu İshak, fiilin kendisinin iki kudretle meydana geldiğini zannetti. İmam'ül-Haremeyn, Allah Teâla'nın insanda kudret ve irade var ettiğini ve bu ikisinin kudret yetirileni gerektirdiğini ileri sürdü. Bu ise filozofların ve Mutezileden Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin sözüdür. 248T Mutezilenin çoğunluğu, insanın, gerektirme niteliğine göre değil, seçme niteliğine göre, işleri var ettiğini ileri sürdü.

Bizim birkaç delilimiz:

a) Birincisi, insan iş yaparken onu bırakması ya mümkündür veya değildir. Eğer bırakması mümkün değilse, Mutezilenin sözü bâtıl olur. Eğer, mümkün ise, ya yapmayı bırakmaya tercih için tercih edecek bir nesneye muhtaç olmaz, bu ise sakattır, zira bu mümkünün iki tarafından birini diğerine tercihsiz mümkün kılmak sayılır, veya tercih edene muhtaçtır. Bu, kendi işi ise, tartışma (bölümleme) tekerrür eder. Bu, zincirleme gitmez, şüphesiz kendi işi olmayan bir tercih edende son bulur.

Sonra bu tercih edenin meydana gelmesi anında, o işin olmaması mümkün ise, o işin olmayacağını farzedilim. Bu durumda, iş bazan meydana gelir, bazan gelmez. Oysa tercih edenin iki vakte nisbeti eşit derecededir. İki vakitten birinin olmaya ve öbür vaktin olmamaya tahsis edilmesi, eşit olan mümkünün iki tarafından birini diğerine tercih eden olmadan tercih etmek olacaktır ki, bu imkânsızdır. İşin

olmaması imkânsız ise, Mutezilenin sözü tüm olarak boş olur. Çünkü tercih eden bulununca iş gerekir, olmayınca imkânsız olur. Öyleyse insanın seçmede mutlak serbestliği yoktur. Bu kesin bir önermedir.

b) **İkincisi**, eğer insan, kendi işlerini yapsaydı, bütün teferruatını
249T bilmeliydi. Zira bilmeden var etmeyi kabul edersek, Allah Teâla'nın
79b (A) âlim olmasını (âlimiyyetini) ispat delili boşa çıkar. Çünkü küllî maksat, cüz'înin meydana gelmesinde yeterli değildir. Zira küllînin bütün cüz'îlerine nisbeti eşit derecededir. Bir kısmının meydana gelmesi, geri kalanın meydana gelmesinden daha uygun değildir. Böylece cüz'î bir kasdın bulunmasının gereği sabit olmuş olur ki, bu da cüz'i bir bilgi ile şartlanmıştır. Artık anlaşılmıştır ki, kendi işlerini var eden ise bütün tafsîlatını bilmesi gerekir, fakat tafsilatını bilmemektedir. Önce uyuyan için bu böyledir. İkinci olarak ta yavaş hareketi yapan bazı yerlerde hareketsizliği ve bazılarında hareketi yaptı demektir. Bununla beraber sükûn için şuuru yoktur. Üçüncü olarak ta Ebu Ali ve Ebu Haşim'e göre insanın kudretinde olanın, mekânda var edilmesinin aynı değildir, belki var edilenin nedenidir. Bununla beraber çok kimsenin o nedene ne özet ne de tafsilatlı olarak şuuru yoktur.

c) **Üçüncüsü**, insan bir cismin durgunluğunu istese, Allah da hareketini istese ya ikisi de olmaz, ki bu imkânsızdır. Zira her birinin olmasına, diğerinin isteğinin varlığı manidir. İkisi imkânsız ise, ikisi beraber bulunur veya birlikte olur ki, bu da imkânsızdır, veya biri olur diğeri olmaz, bu da çürüktür. Zira, tek güç yetirilen nesneye tesir etmekte müstakil olan iki kudret eşittir. Tek bir nesne gerçek bir birlik olup bu farklılığı kabul etmez. Buna göre, bu güç yetirilenin
350T varlığını gerektirmeye nisbetle iki kudret eşittir. Aralarındaki fark bu mananın dışında kalan diğer hususlardadır. Durum böyle olunca, tercih etme imkânsız olur.

Hasım (muarız) akıl ve nakil ile delil getirdi: Aklî delil şudur: İnsanın işi Allah Teâlanın yaratması ile olsa, elbette işi yapmaya gücü olmamıştır. Çünkü Allah Teâla, işi onun kendisinde yaratmış ise o işin meydana gelmesi gerekli olur. Eğer Allah Tealâ onda yaratmamış olursa, meydana gelme imkânsız olur. Eğer insanın yapmaya ve bırakmaya gücü yoksa, işleri cansızların hareketleri gibi oluyor demektir. Nitekim apaçıklıkla kesindir ki, cansıza yasaklamak ve onu buyurmak, onu övmek ve yermek doğru değildir. İnsanların işlerinde de durumun böyle olması gerekir. Bu çürük olunca, insanın var eden olduğunu anladık.

Buna cevap, bu sizi ilzam eder. Çünkü buyruk, sebebin eşitliği
halinde yönelirse, bu durumda tercih imkânsız olur. Eğer tercih ha- 80a
linde yönelirse, o zaman ağır basan gerekli, hafif gelen imkânsız (A)
olur. Çünkü Allah bu işin varlığını biliyorsa gereklidir ve yokluğunu biliyorsa imkânsızdır. Anlaşılıyor ki, zorluk hepsine gelmektedir. Doğrusu, bunun cevabı: "Allah yaptığından sorulmaz" [Enbiya, 23] dır.

Naklî delile gelince, bu meselede Allah Teâla'nın kitabından on delil getirdiler:

1) **Birincisi**, Kur'anda "iş" insanlara isnad edilmiştir. Nitekim
Allah Teâla şöyle buyurmuştur. "Elleri ile kitabı yazanlara yazık- 251T
lar olsun[1]" "onlar ancak zanna uyarlar[2]" "bu, Allah'ın her topluluğa verdiği nimeti, onlar içlerinde olanları değiştirmedikce değiştirmeyecek olmasındandır[3]" "belki sizin nefsiniz size bir iş kurdurdu[4]". "Nefsi kendisine kardeşini öldürmeyi sağladı[5]" "kötülük yapan cezasını görür[6]" "herkes kazandığına bağlıdır[7]" "sizi çağırmaktan başka size bir tasallutum yoktu[8]"

2) **İkincisi** Kur'anda, imanından dolayı müminin övülmesi, küfründen dolayı kâfirin yerilmesi, itaata sevap, isyana azap va'di
vardır. Meselâ Allah Teâlanın sözleri: "Bu gün herkes kazandığı ile 58b
karşılık görür[9]. "Bu gün yaptıklarınızla karşılık görürsünüz[10], buyruğu (C)
yerine getirmiş olan İbrahim; zira kimse kimsenin yükünü taşımaz[11], herkes çalışmasının karşılığını görsün diye[12], iyilik yapmanın karşılığı iyilik yapmaktır[13]. Ancak yaptığınızla karşılık görürsünüz[14]; bir iyilik yapana on katı verilir[15], beni anmaktan yüz çeviren[16]; işte onlar dünya yaşantısını satın aldılar[17]; imanlarından sonra küfre girenler[18]"

3) **Üçüncüsü**, Allah Teâla'nın işlerini, yaratıkların işlerinden dengesizlik, ayrılık ve zulm gibi benzeri olmaktan uzaktır; dengesizliğe dair Allah Teâla'nın sözü, "Rahmanın yaratmasında bir fark göremezsin[19]; her nesnenin yaratmasını güzel yapan[20]", küfür güzel bir nesne değildir. Allah'ın sözü "Gökleri ve yeri ve ikisinin arasındakini ancak hak olarak yarattık[21]" Küfür hak değildir. Allah'ın sözü "Allah zerre kadar zulmetmez[22]", Rabbin insanlara asla zuletmez[23],
biz onlara zulmetmedik[24]. Bu gün zulm yoktur[25], iğne ipliği kadar 252T
kendilerine zulmedilmez[26]".

1. Bakara, 79, 2) Necm, 28, 3) Enfal, 53, 4) Yusuf 15, 5) Maide 30, 6) Nisa, 123, 7) Tur, 21, 8) İbrahim 22, 9) Gafir, 17), 10) Casiye 28, 11) Necm, 37–38, 12) Taha, 15, 13) Rahman 60, 14) Neml, 90, 15) Enam, 160, 16) Taha, 127, 18) Bakara, 86, 18) Al-imran 90, 19) Mulk, 3, 20) Secde, 32, 21) Ahkaf, 3, 22) Nisa, 40, 23) Fussılet 46, 24) Hud, 101, 25) Mümin 17, 26) Nisa, 49

4) **Dördüncüsü**, İnsanların küfür ve isyanlarından dolayı yerilmesini gösteren âyetler: Allah Teâla'nın "Allah'ı nasıl inkâr edersiniz?[27]" sözünde inkâr ve azarlama âcizlik halinde imkânsızdır. Size göre Allah Teâla kâfirde küfrü yarattı. Ve ondan küfrü istedi çünkü onun başkasına gücü yetmez, buna göre ondan dolayı onu nasıl azarlayabilir?

Bu hususta Allah Teâla'nın şu sözü ile delil getirdiler: "İnsanlara hidayet gelmişken onları inanmaktan alıkoyan nedir?[28]" Bu soru şeklinde inkârdır. Doğrusu, bir insan, bir kimseyi, çıkmasına imkân olmayacak şekilde bir evde hapsetmiş olsa sonra ona, ihtiyaçlarını görmekten seni alıkoyan nedir? diye söylese, bu söz çirkin ve manasız olur. Allah Teâla'nın şu sözü de böyledir: "İnansalardı onlara ne olurdu?[29]" İblise olan "Secde etmeden seni ne alıkoydu[30] sözü, Musa'nın kardeşine "Onların sapıttığını görmüşken seni ne alıkyoydu?[31]" sözü, Allah'ın "Niçin inanmazlar?[32]" "Niçin Kur'an' dan yüz çeviriyorlar[33], Allah Seni bağışlasın, Niçin onlara izin verdin?[34] Niçin Allah'ın sana helal kıldığını haram yapıyorsun?[35]" sözü.

Yapmamışken "Niçin yapıyorsun" demek nasıl doğru olabilir? Allah'ın "niçin Hakkı batıl ile karıştırıyorsunuz?[36] niçin Allah'ın yolundan alıkoyuyorlar?[37]" sözü de böyle. Sahib İbn Abbad bir "Bölüm"de bu manada nasıl istemediğini imanla emreder, ve istediği küfrü yasaklar, takdir ettiği batıla ceza verir, nasıl olur iman-
253T dan çevirir, sonra "niçin dönüyorsunuz[38]" der. İnsanlarda iftira etmeyi yaratır. Sonra "Nasıl iftira ederler?[39]" der, onlarda küfrü yaratır ve sonra "niçin küfre giriyorsunuz?[40]" der, onlarda, hakkı batıla karıştırmayı yaratır sonra "niçin hakkı batıla karıştırdınız? der. Onları yoldan çevirir sonra "niçin Allah'ın yolundan alakoyuyorsunuz"der, Onlarla iman arasına perde kor, sonra "Allah'a inansalar kendilerine ne olur? onlardan doğruluğu giderir, sonra "nereye gidersiniz?" der, dinden onları saptırır, öyle ki, yüz çevirirler, sonra "Onlara ne oluyor, Kur'andan yüz çeviriyorlar?" der.

5) **Beşincisi**, insanların işlerinde muhtar olduklarını ve işlerinin kendi dileklerine bağlandıklarını, Allah'ın zikrettiği âyetler: Buna
59a dair Allah'ın sözleri: "İsteyen inansın, isteyen inkâr etsin[41], istediği-
(C) nizi yapın[42], işleyin, Allah işinizi görecektir[43], Sizden dileyen öne

27) Bakara, 28, 28) İsra, 94, 29) Nisa, 39, 30) Sad, 75, 31) Taha 93; 32) Inşikak, 20, 33) Muddessir, 49, 34) Tevbe, 43, 35) Tahrim, 1, 36) İmran, 71, 37) İmran 39, 39) Zumer, 6, 40) Enam, 95, 41) Kehf, 29, 42) Fussılet 40, 43) Tevbe 105,

geçer veya geri kalır[44], dileyen Onu anar[45], dileyen Rabbine doğru bir yol tutar[46], dileyen Rabbine doğru bir dönüş yönü tutar[47].

Allah Teâla, dilemeyi kendinden atıp Allah'a isnad eden kimseyi reddedip şöyle dedi: "Ortak koşanlar, eğer Allah dileseydi, ortak koşmazdık diyecekler[48]. Rahman dileseydi, onlara tapmazdık dediler[49]".

6) **Altıncısı**, İnsanlara, işlerle ve onları kaçırmadan acele etme 254T
emrine dair âyetler: Meselâ, "Rabbinizden bir mağfirete koşun[50]; Allah'a çağırana icabet edin ve ona inanın, Rabbinizden bir mağfirete doğru yarışın[51]. Allah'a çağırana icabet edin ve ona inanın[52]. Allah ve Resûle icabet edin[53], ey inananlar, rükû edin, secde edin ve Rabbinize kulluk edin[54]. İnanın, bu sizin için hayırlıdır[55]. Rabiniz katından size indirilene en iyi şekilde uyun[56]. Rabbinize dönün[57]".

Emrolunan emrolunduğu nesneyi yapmaktan âciz ve engellenmiş olduğu halde, ona taatle ve ona koşmakla emretmek nasıl doğru olabilir? dediler. Nitekim, oturak kötürüm olana kalk, uçurumdan atılana kendini koru demek manasız ise, burada da imkânsızdır.

7) **Yedincisi**, Allah Teâla'nın yardım dilemeğe teşvik ettiği âyetler; Meselâ,

"Ancak sana kulluk ederiz ve ancak senden yardım dileriz[58]. kovulmuş şeytandan Allah'a sığın[59], Allah'tan yardım dileyin[60]."

Küfrün ve isyanın yaratanı Allah Teâla ise, nasıl ondan yardım istenir. Aynı şekilde lütufların ve amellerin boş olması gerekir. Zira Allah Teâla insanların işlerini yaratan ise, Allah Teâla'nın yapacağı lûtuftan insana ne fayda gelir. Allah Teâla'nın şu sözüne göre lûtuflar meydana gelmektedir.

"Yılda bir iki kere fitneye düşürüldüklerini görmüyorlar mı[61]? İnsanlar tek bir millet olmasaydı[62]; rızkı kullarına yaysaydı;[63] Allah'ın rahmetinden ötürü sen onlara yumuşak davrandın[64]; namaz beğenilmeyen kötülüklerden men eder"[65].

8) **Sekizincisi**, Peygamberlerin günahlarını itiraf etmelerine ve onları kendilerine isnad etmelerine dair olan âyetler: Allah Teâlanın Âdem'den naklettiği sözü:

"Ey Rabbimiz kendimize zulmettik[66]", Yunus'tan; "Sen yücesin, ben zalimlerden oldum[67]" Musa'dan: "Rabbim elbette ben

44) Muddessir 37, 45) Muddessir, 55, 46) İnsan 29, 47) Nebe, 39. 48) Enam, 148, 49) Zuhruf, 20, 50) Imran, 133, 51) Hadid,21, 53) Ahkaf,31, 53) Enfal,24, 54) Enfal,24, 55) Hac, 77, 55) Nisa, 170, 56) Zumer 54, 57) Zumer 55, 58) Fatiha, 5, 59) Nahl, 98, 60) Araf, 128, 61) Tevbe, 126, 62) Zuhruf, 33, 63) Şura, 27, 64) Imran, 159, 65) Ankebut 45, 66) Araf, 23, 67) Enbiya, 87,

255T kendime zulmettim[68]." Yakup Oğullarına: "Sizin nefsiniz sizi aldattı[69], dedi; "Yusuf," Şeytan benimle kardeşlerimin arasını bozduktan sonra, dedi[70]. Nuh, "Rabbim, bilmediğim nesneyi senden istemekten sana sığınırım," dedi[71].

81b (A) Bu âyetler peygamberlerin işlerini kendilerinin yaptığını gösterir, demişlerdir.

9) **Dokuzuncusu**, Kâfirlerin ve âsilerin küfürlerini ve isyanlarını itiraf ettiklerini gösteren âyetler:

"Zalimlerin, Rablerinin önünde durdurulduğunu bir görsen [Suçu birbirine atıp dururlar, güçsüz sayılanlar büyüklük taslayanlara "siz olmasaydınız biz inanmış olacaktık" derler. Büyüklük taslayanlar güçsüz sayılanlara"] doğruluk rehberi size geldikten sonra biz mi sizi ondan alakoyduk, belki siz mücrim idiniz[72]" sözü ve "sizi ateşe sokan nedir? namaz kılanlardan değildik dediler[73]" sözü, "ateşe her ne zaman bir bölük atılmışsa, bekçisi onlara ["size bir uyarıcı gelmemiş miydi"] diye sorarlar. [Onlar "Evet, doğrusu bir uyarıcı geldi, fakat yalanladık ve Allah hiç bir şey indirmedi ve siz büyük bir sapıklık içerisindesiniz" dedik[74]" sözü; ve "İşte kitaptaki payları kendilerine ulaşanlara [elçilerimiz canlarını almak üzere geldiklerinde onlara "Allahtan başka taptıklarınız nerde"? deyince "Bizi koyup kaçtılar" derler, böylece inkârcı olduklarına kendi aleyhlerine şahitlik ederler. Allah "sizden önce geçmiş cin ve insan ümmetleriyle beraber ateşe girin" der. Her ümmet geldikçe, kendi yoldaşına lânet eder. Hepsi birbiri ardından cehennemde toplanınca, sonrakiler öncekiler için "Rabbimiz! Bizi sapıtanlar işte bunlardır, onlara ateş azabını kat kat ver" derler. Allah "hepsinin azâbı kat kattır ama bilmezsiniz der. Öncekiler sonrakilere "sizin bizden bir üstünlüğünüz yoktu] kazancınıza karşılık azabı tadın, derler[75]".

59b (C) 10) **Onuncusu**, Allah Teâla'nın inkâr ve isyan ettiklerine ve dönüş isteklerine olan hasreti ahirette onlarda var edeceğine dair zikrettiği âyetler: Allah Teala'nın, "Cehennemde, ya Rabbi bizi çıkar diye bağırırlar[76] "Rabbim, beni geri çevir, belki iyi iş yaparım[77]; Mücrimlerin başlarının eğik olduğunu bir görsen[78], veya azabı gördüğünde keşki bir geri dönüşüm olsa da iyilerden olsam der"[79] sözü.

İşte bunlar, geçmişte ve gelecekte batıllık kendisine gelmeyecek,
256T Hakîm ve övülmeye lâyık (Allah) katından indirilen[80] şerefli kitaptan

68) Kasas, 16, 69) Yusuf, 18, 70) Yusuf, 100, 71) Hud, 47 72) Sebe 31–32 73) Muddessir 42–43 74) Mülk 8-9 75) Araf 36–39 76) Fatır 47, 77 77) Müminun 99–100 78) Secde 12, 79) Zumer 58

yaptıkları istidâllerın topudur. Burada iki şekilde yorum yapılır, denemez.

a) Bu âyetler, bütün işlerin Allah'ın kaza ve takdiri ile olduğunu gösteren âyetlerle çatışır. Allah Teala'nın sözleri:

"Her şeyi yaratan[81] Allah, onların kalplerini mühürledi[82], kimi sapıtmak isterse onun göğüsünü daraltır, sıkıştırır[83], Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratır[84]. İstediğini yapar[85]."

O, İmanı isteyince imanın fâili olur, imanın fâili olursa küfrün de fâili olur. Zira ikisinin arasını ayıran yoktur.

b) Her ne kadar biz insanın kendi işlerini var edeceğini inkâr ediyorsak da onları yapan olduğunu ve onları kazandığını itiraf ediyoruz. Kazanma iki şekilde anlatılmaktadır.

Birincisi, Allah Teâla kanununu (adetini) şöyle yürütür: İnsan taata azm ettiği zaman, Allah Teâla onu yaratır, isyana azm ettiği zaman onu da yaratır. İşte bu esasa göre insan var eden (mucid) değilken var eden gibi olur. Niçin bu kadarcık imkân emir ve yasak için yeterli olmasın?

İkincisi, işin kendisi her ne kadar Allah Tealanın kudreti ile oluyorsa da itaat ve isyan olması o kudrette hasıl olan birer nitelik olup bu da insanın kudreti ile meydana gelmektedir. Niçin bu, emrin ve yasağın olabilmesine yetmesin? 82a (A)

Birinciye Ebu Huzeyl'in zikrettiği kısa bir cevapla cevap verelim. Allah Teâla Kur'anı kâfirlerin aleyhine delil olarak indirdi, 257T
onların lehine delil olması için değil. Eğer bu âyetlerden, insanların işlerinin Allah Teâla'nın (kazası) hükmü ile vâkı olduğunu zikretmen kasdedilmiş olsaydı araplar peygambere -Selâm o'na olsun- "Bize imanla nasıl emredersin, Allah kalplerimizi mühürlemiştir. Bizi küfürden nasıl yasaklarsın, oysa Allah Teâla onu bizde yarattı" derlerdi. Ve bu onun peygamberliğine en kuvvetli tenkidlerden biri olurdu. Durum böyle olmayınca, bu ayetlerden senin zikrettiğinin kasdedilmediğini anladık. Âyetlerin her birine âit tafsîlatlı konuşma büyük kitaplarda vardır.

İkinciye cevap, insan bir nesneyi varlık'a yalnız başına ya sokabilir veya sokamaz. Bu olumluk ile olumsuzluk olup arada vasıta yoktur. Eğer birincisi ise Mutezilenin sözünü kabullendiniz. İkincisi ise insan mecbur olur. Çünkü Allâh Teâla işi insanda yarattığı

80) Fussilet 42 81) Enam 102 82) Bakara 7, 83 83) Enam 125 84) Saffat 96 85) Buruc 16.

zaman, elbette meydana gelir, eğer onda işi yaratmazsa, işin onda meydana gelmesi imkânsız olur. İnsan mecbur olur ve zorluklar tekrar baş gösterir. Bu inceleme sonunda kazanmanın (kesb) manasız bir isim olduğu ortaya çıkar.

60a (C) İnsan, taatı seçtiği zaman taat olur, isyanı seçtiği zaman isyan olur, sözünce deriz ki, bu, seçiş ya kendisi iledir veya değildir. Birincisi hasmın sözüdür, ikincisi ise ilzamı savmaz.

İşin itaat ve isyan olması, insanın kudreti ile fiilin kendisi için
268T hasıl olan nitelikler olduğu sözüne deriz ki, bu, sonradan olan (hâdis) kudretin müessir olmasını itiraf olup bu da hasmın sözünü kabullenmedir.

Cevap: Bu zorluklar Mutezileye yönelir. Çünkü Allah Teâlanın, olacağını bildiği nesne olmak zorundadır. Allah Teâla'nın olmayacağını bildiği nesne de olmamak zorundadır. Çünkü sebebin tercihi bulunmazsa, fiil imkânsız olur. Eğer bulunursa gerekli olur. Bu iki durumda da zorluk onlara gelir. Mutezilenin zekilerinden biri şöyle
82b (A) derdi: "Bu iki soru Mutezileciliğin düşmanıdır. Bunlar olmasaydı zafer bizim olurdu.

Mesele:

Allah Teâla bütün varlıkları irade eder. Mutezile buna muhaliftir. Delilimiz, Allah Teâla'nın onları yaratan olduğunu açıklamıştık. Bir nesnenin yaratanı onun varlığını istediği geçmişti: Çünkü imanın kâfirden meydana gelmeyeceği bilinince, bilindiği gibi kâfirden var oluşu imkânsız olur. Allah Teâla da onun muhal olmasını bilir. Bir nesnenin imkânsız olmasını bilen onu istemez. Öyle ise kâfirin iman etmesini istemesi muhal olur.

Şöyle delil getirdiler: Kâfire inanmakla emretmiştir. Emir iradeye delâlet eder. İkincisi itaat da iradeye uygundur. Eğer Allah Teâla kâfirin küfrünü isteseydi, kâfir, de küfrü ile ona itaat etmiş olur. Üçüncüsü, Allah Teâla'nın kazasından hoşnut olmak gereklidir. Eğer küfür Allah'ın hükmü, kazası ile ise, ona razı olmak gereklidir. Fakat küfre razı olmak da küfürdür.

259T Birinciye cevap, emrin iradeye delâlet edeceğini kabullenmeyiz. Bunun açıklanması Allah dilerse Usul-u Fıkıh'da gelecektir.

İkinciye cevap, taat emre uygundur; iradeye uygun değildir.

Üçüncüye cevap, küfür hükmün (kaza) kendisi değildir. Belki hükmün taalluk ettiği nesnedir. Biz hükme (kazaya) razıyız ama, meydana gelen (neticesine) (makziyy) değil.

Mesele:

Biz bir cismi hareket ettirdiğimizde Mutezileye göre elimizin hareketi cismin hareketini gerektirdi. Bu bize göre çürüktür. İşte doğuş (tevellud) olarak ün salan mesele budur. Delilimiz şudur: Bir nesne Zeyd ve Amr'ın eline yapıştığı zaman, sonra biri onu iterken, öbürü, onu çekerse, onun hareketinin biri ile vuku bulması diğeri ile vuku bulmasından daha elverişli değildir. Ya da ikisi ile beraber vuku bulur, ama bu imkânsızdır. Çünkü bir iş üzerine müstakil iki müessirin birleşmesi gerekir ki, bu yukarıda geçtiği gibi imkânsızdır. Yahut da hiç biri ile hareket etmiş değildir, istenilen de budur.

Emrin iyiliği yapmanın ve bırakmanın yasaklanması ile delil getirdiler. Buna olan cevap geçmiştir. Burada biraz daha açıklık şudur; Allah Teâla bu işlerin, etkilenen kimsede, meydana gelmesinin ardından bu işleri etkilenen (mütessir) kimsede yaratma adetini yürütmektedir. Niçin bu kadarcık imkân, teklifin geçerliğine yeterli 60b (C)
olmasın? Başarı Allahtandır.

MESELE

Filozofların Mümkünlerin Sıralanılışına Dair Fikirleri

83a (A) Filozoflar Allah Teâlanın halis Bir olduğunu ve yukarıda geçtiği gibi birden de ancak bir çıkacağını söylemişlerdi. Bunun meydana
260T getirdiği nesne (mamulu) de bir olur. Bu da ya ilinti veya cevher olur. Birincisi boştur, çünkü ilinti cevhere muhtaçtır. İlk nedenli (malul) ilinti olsa cevherin nedeni olur. O zaman cevher ona muhtaç olur. Oysa o cevhere muhtaçtı. Bundan döngü gerekir. Öyle ise bu cevherdir. Cevher ya bir mekândadır veya değildir. Mekânda olması imkânsızdır, zira mekânda olan (mütehayyiz) madde ve suretten birleşiktir. Her ikisinin beraberce varlığı gerekli olan (vacib-ül-vucud) dan meydana çıkması doğru değildir. Bir tanesinin daha önce olması lâzımdır. Önce olanın madde olması doğru olmaz. Zira madde, olabilen (kabil)dir. Eğer birinci nedenli (malul) madde olsa, o hem yapan ve hem olabilen olur ki, bu imkânsızdır. Önce olanın, suret olması da doğru değildir. Çünkü birinci nedenli suret olsa, suret maddenin nedeni olur. Böylece suret yapan olmakta maddeden müstağnî olur. İşinde, maddeden müstağni olan her nesne, zatında maddeden müstağni olur. Böylece, suret suret olmaz. Bu ise çelişiktir. Artık birinci nedenlinin mekânda olmadığı heyulâ ve suret olmadığı anlaşılmış oldu. Öyle ise o soyut (mücerred) cevherdir.

Cevherin işleri cisimler vasıtasıyla olması doğru değildir. Çünkü birinci nedenlinin bütün cisimlerin nedeni olması gerekir. Bütün cisimlerin nedeninin neden olması cisimler vasıtasıyle olmaz. Birinci
261T nedenli nefis değil, o, halis akıldır. Böylece Allah'ın yaratığının ilki akıl olduğu anlaşılmış oldu.

Sonra deriz ki, onun nedenlisi bir tek ise, ve o nedenlinin nedeni daima bir şey olursa iki nesneden biri diğerinin nedeni olmadan bulunamazlar, oysa bu imkânsızdır. Bu durumda ise nedenlisi (malulu) birden çok olan bir nesnenin bulunması gerekir. İki nedenli nedende çokluğa dayanmış olmaları zorunlu olur. Kendisinde bulunan çokluk,

basit özünden dolayı veya varlığı gerekli olandan dolayı var olamaz. Yoksa, bir tek nesneden, birden çok nesne çıkmış olur. Buna göre kendi 83b
özünden dolayı bir nesnesî ve varlığı gerekli olandan da bir nesnesi ol- (A)
olduğu anlaşılır. Kendi özünden dolayı olan, nesne başkasından gelene katılınca kendisinde bu iki nesneden oluşan, bir çokluk meydana gelir, fakat özünden ötürü olurluğa ve İlk'ten de varlığa sahip olur. En şerefli olan varlık, en şerefliye neden kılınmalıdır. İşte bundan dolayı olurluğunu en yüksek (aksa) felekin nedeni ve varlığını da ikinci aklın nedeni kıldık. Sonra bu sıraya göre, kâinatımızı düzenleyen işler (faal) akla son bulana kadar, her akıldan bir akıl ve felek meydana gelir.

Bunun batıl olduğunu bil. Çünkü bu, birden ancak bir çıkar, esasına dayanır. Buna dair tartışma yukarıda geçmiştir. Olurluğun müessir olmasına gelince, bu imkânsızdır. Zira olurluk var olan bir nesne ise ya gereklidir, bu önce olurluğun niteliği olması ve ona muhtaç olması bakımından ve ikinci olarak da varlığı gerekli olanın bir 262T
olmasından ötürü imkânsızdır. Eğer olurlu ise, zincirleme lâzımgelir. Çünkü bu durumda var olanın bir nedeni olmalıdır. Eğer ne- 61a
deni varlığı gerekli olan ise, varlığı gerekli olan, olurluğun ve varlı- (C)
ğın nedeni olur. Böylece ondan (vacib-ül-Vucut) iki nesne çıkmış bulunur Bundan başka şekilde olması imkânsızdır. Çünkü gerekliden başkası ya kendisidir veya nedenlileri (malulleri) dir. Kendisi de nedenlileri de onun nedeni olamaz. Böylece olurluk yok olan (ademi) bir nesnedir. Bundan ötürü var olan bir nesnenin nedeni olamaz. Çünkü olurlular eşittir. Eğer ilk akıl bir feleğin varlığının nedeni ise, o feleğin olurluğu kendi varlığının nedeni olsun, Fakat onun olurluğu kendisine özünden dolayı sabittir. Eğer varlığı imkânının gereği ise, özünden dolayı varlığı zorunlu olur. Böylece özüne göre olurlu olan, özüne göre gerekli (vâcib) olur ki, bu çelişiktir. Aynı şekilde bir felekte, bir çok varlar vardır. Çünkü onda, heyulâ, cisimsel suret, türsel felekî suret vardır. Ve bir kategoriden bir ilintisi mevcuttur. Bu nesneleri bir yön olan olurluğa dayamak, çokluğu teke dayandırmak olur ki, bu imkânsızdır.

MESELE

Filozofların Kaza ve Kader ile İlgili Sözlerinin Açıklanması

Var olan, akıllar ve felekler gibi, ya halis iyi, veya bu kâinatta olduğu gibi iyiliği üstün olduğuna inanırlar. Hastalık her nekadar çoksa-
263T da sağlık daha çoktur. Akılca, bu kainatta olanı, tamamen kötülükten ayrı olarak var etmek imkânsız olunca, çok iyiliği, az kötülükten ötürü bırakmak, çok kötülük olacağı için onun var edilmesi hikmetin gereği olur. Şüphesiz, iyilik ve kötülük murad edilir, ancak iyilik beğenilir
84a (A) ve irade edilir. Kötülük te zorunlu veya dolaylı olarak murad edilir ama özü bakımından beğenilmez. İşaretin şerhinde bu kaideyi anlattık.

Mesele:

Güzellik ve çirkinlikle bazan mizaca (tabiata) uygunluk ve aykırılık kasdedilir. Bir nesnenin olgun ve eksik nitelik olması bu iki manada ikisi de aklîdir. Bazan bunlardan bir işin sevabı ve azabı övülmeyi ve yerilmeyi gerektirmiş olması kasdedilir. Bu manada olması bize göre dinî olup Mutezileye göre değildir.

Bir kaç delilimiz şunlardır;

a) Birincisi, tartışılan konulardan biri güç yetirilemeyen nesne ile sorumlu tutmanın çirkin olmasıdır. Deriz ki, eğer çirkin olsaydı Allah Teâla onu yapmazdı. Oysa, Allah bunu yapmıştır. Deli-li de inanmayacağını bildiği halde kafiri inanmakta sorumlu tutmuştur. O, şöyle olduğu takdirde inanmasının imkânsız olacağını bilir. Hem de Ebu Leheb'i inanmakla sorumlu tutmuştur. Allah Teâla'yı haber verdiği her nesnede tastik etmek imandan sayılır. İnanmayacağını haber verdiği kimseye böylece inanmayacağına inanmasını teklif etmiş olur, ki bu iki zıd nesneyi birleştiren bir teklif olur.

b) İkincisi, bir nesne çirkin ise, ya Allah Teâla tarafından ve-
264T ya insan tarafından çirkin olur. Her ikisi de bâtıldır. Aslında çirkin demek bâtıl olur. Çünkü çirkinliğin Allah tarafından olmadığı bir-

leşilen bir meseledir. İnsan tarafından da çirkin olmaz. Zira insandan meydana gelen zorlama yoluyla meydana gelmektedir. Daha önce açıklanmıştır ki, Allah Teâla bir işi yapmaya olan amili, insanda 61b
meydana getirmedikce, o işin ondan çıkması imkânsızdır. Allah, (C)
sebebi insanda yarattığı zaman, işin yapılması zorunlu olur. Zor altında olan kimsenin, hiç bir işi, çirkin sayılmadığında ittifak vardır.

c) Üçüncüsü, Eğer Peygamberi zalimden kurtarmayı içeriyorsa yalan güzel olabilir. Burada güzel olan yalan değil, sataşmadır, denemez. Veya yalancılık çirkinliği gerektirir, ama, bir engelden ötürü iş, kendisini gerektirenden geri kalabilir, denir.

Bunun ilkine şöyle cevap veririz: Bu durumda kâinatta yalan diye bir şey olmaz, çünkü onda bir nesne gizlendiği zaman, o doğru olur. Sonrakine de şöyle cevap verilir. Bu durumda hiç bir yalanın çirkinliğine kesin hüküm vermeyiz. Zira hiç bir kimsenin bilemeye- 84b
ceği gizli bir engelden dolayı hükmün geri kalma ihtimalı vardır. (A)

Şöyle delil getirdiler: Zulmün ve yalanın çirkinliği ve iyilik yapmanın güzelliği zorunlu olarak bilinmektedir. Bunu dine isnad etmek doğru değildir. Çünkü bu ilgi dine inanmayan kimse tarafından da bilinmektedir.

Cevap: bununla mizaca uygunluk ve aykırılığın meydana gelmesine dair zorunlu bilgiyi kasdediyorsan bunu hiç kimse reddetmez, ancak, başkasını kasdedersen onu reddederiz. 265T

Mesele:

Mutezile dışında bize göre Allah Teâla'ya hiç bir nesne gerekmez. Onlar lûtuf, karşılık vermeyi, sevabı, dinde yararlı olmayı gerekli görmektedirler, Bağdatlılar ise özellikle ceza vermeyi ve dünyada en uygunu yapmayı gerekli görmektedirler.

Delilimiz: Hüküm ancak din ile sabit olur; dinin üzerine hakim yoktur, buna göre, Allah'a bir şey gerekmez. Lûtuf ise zorlamayı gerektirmeyecek derecede sebebin tercihini ifade eder. Bu dereceye kadar gidecek sebeb, aslında varlığı olurlu olan bir nesnedir. Allah Teâlanın olurlulara gücü yeter. Bunun için Allah Teâla'nın vasıta olmadan o derecede son bulacak sebebi var etmeğe gücü yetmesi gerekir.

Karşılığını vermeğe (ıvaz) gelince, bu gerekli olsa elemi savmak büyük menfaatleri savmak olur. Başkasından elemi savmanın çirkin olması gerekir. Nitekim kasdetmeğe engel olmak çirkindir.

Sevaba gelince, Allah Teâla'nın insana o kadar nimeti vardır ki, onlara karşı bu kadar taatle teklifte bulunmak güzel görülmektedir. Buna göre görülürde taatların sevabı gerektirmemesi lâzımdır.

Dünyada en yararlıyı yapmağa gelince, bu da gerekli değildir. Çünkü fakir olan kâfire en yararlı olan yaratılmamış olmasıdır ki, iki dünyada da azabı görmesin. En yararlı olan, insanları cennette yaşatmak ve onları güzel arzu edilen nesneler ile çirkinlerden müstağni kılmaktır.

266T Cezaya gelince, azab etmek hakkıdır. Bunu yerine getirmekte bir faydası ve getirmemekte bir zararı yoktur. Ama görünürde ondan vaz geçmek güzel olur.

Mesele:

Allah'ın bir maksat için iş yapması doğru değildir. Mutezile ve fakîhlerin çoğu buna muhaliftirler.

Delilimiz, böyle olan herkes, o nesneyi yapmak suretiyle olgunlaşacaktır. Başkası ile olgunlaşan özü bakımından eksiktir. Çünkü düşünülen her maksat olurlulardan sayılır. Böylece Allah Teâla o
85a (A) nesneyi başlangıçta var etmeğe kâdirdir ve o işi vasıta kılmak manasız olur. Ancak o vasıta ile elde edilebileceğinin mümkün olması ileri
62a (C) sürülemez. Çünkü, deriz ki, maksada uygun olan, ancak lezzetin insana ulaşmasıdır. Bu da hiç bir vasıta olmadan Allah Teâlanın kudretindedir.

Şöyle delil getirdiler:

Bir maksad için yapılmayan iş manasızdır. Hikmet sahibi bir kimseye boş iş yapma yakışmaz. Deriz ki, boş nesne ile maksatsız bir işi kasdediyorsan bu bir nesneye kendini delil getirme olur. Başka birşey kasdediyorsan onu açıkla.

Mesele:

Mutezile göre sorumlu kılmanın güzelliğinin nedeni, nimetlere hak kazanmaya ulaşmaktır. Nimetle üstünlük göstermek çirkindir. Bu bize göre çürüktür. Bu, güzelliğe, çirkinliğe ve Allah Teâla'ya gerekli olmaya göredir. Bunu teslim etsek bile zararın ve faydanın kendisi için imkânsız olanın üstünlük göstermesinin çirkin olduğunu kabul etmeyiz.

Bunun kabul edilmesine göre, nimete hak kazanma zor işlerde
267T sorumlu olmaya bağlı değildir. Bunun delili, kelime-i şehadeti söylemenin, savaşmak ve oruçtan daha kolay olmasına rağmen bununla hak kazandığı nimet daha büyüktür. Gaye nimete hak kazanmak olsaydı, Allah Teâlanın önce gücümüzü artırması sonra zor gelmeyecek nesnelerle teklif etmesi gerekir, ki zahmetsizce hak kazanılmış olsun.

Teklifi reddedenler bir kaç delil getirdiler:

a) Birincisi, her nesne onun yaratması ve iradesi ile ise, niçin teklif vardır? Mutezile her ne kadar bunu inkâr etmişse de, ilmi kabul etmişlerdir. Var olacağı bilinenin vukuu zorunlu olur. Yokluğu bilinenin vukuu imkânsızdır. öyleyse niçin teklif vardır?

b) İkincisi, eğer teklif iki sebebin eşit olduğu anda ise, bu imkânsızdır. Çünkü bu durumda iş imkânsız olur. Eğer tercih etme anında ise, ağır basan gerekli, yeğnik gelen imkânsızdır. Öyle ise teklif niye?

c) Üçüncüsü, bir işle teklif, ya iş hazır olduğu zaman veya daha önce olur. Birincisi muhaldir. Zira var olanı var etmek muhaldir, Var iken onu savmak ta imkânsızdır.

İkincisi de çürüktür. Çünkü bir nesnenin yapanı olması, kudret yetirilenin kudret vasıtasıyla meydana gelmesinden başka bir şey
değildir. Böylece, şimdi var olmayan bir işin, şimdi yapan olması 268T
imkânsızdır. Bunun için şimdi bir şeyle asla emredilmiş olmaz. Bunun ancak ikinci anda sorumlu olacağını bildirmek olabilir.

Eğer bir işi yapan olması, o işin kudretten meydana gelişi üze- 85b
rine artık bir nesne olduğunu söylersen, derim ki, o artık olan, sorum- (A)
lunun ya gücü altındadır, veya onun gücü altında değildir. Gücü altında ise, onun varlığı anında veya önce yapılması ile emredilirse yukarda geçen sakınca geri döner. Eğer kudret yetirilmeyen bir nesne ise, onunla emredilmesi imkânsız olur.

d) Dördüncüsü, zor bir işle emretmek, bir maksat gütmezse saçma olur. Bu da hikmet sahibi birine yakışmaz. Eğer bir maksattan dolayı olursa, bunun fayda ve zarar kendisi için imkânsız olan birine varması manasızdır. Bunun insana âit olması da imkânsızdır. Zira
bu menfaat ya şimdidir veya sonradır. İlki saçmadır. Çünkü insan 62b
şimdi onunla acı duymaktadır. Sonrakisi de manasızdır. Zira bundaki (C)
amaç lezzetin ona ulaşmasından başka bir şey değildir. Oysa Allah Teâla'nın gücü daha başlangıçta, bu lezzeti gerçekleştirmeye yeter. Bunun için yükümlü tutmayı vasıta yapmak manasızdır.

Hepsinin cevabı şudur: Bu nedeni (limmiyeti) aramaya daya-
269T nır. Bu bâtıldır. Zira her nesnenin nedenlenmesi gerekmez. Yoksa o nedenin neden olması başka bir nedenle nedenlenmiş olur. Ve zincirleme gerekir. Aslında nedenlenmeye bir nedenle son bulmak gerekir. Allah Teâlanın işleri ve hükümleri son neden olmaya en layık olan nesnelerdir. O her ne yaparsa yapmasının nedeni yoktur. Başarı Allah'tandır.

DÖRDÜNCÜ KISIM

İSİMLER

Her nesnenin adı, ya mahiyetine veya mahiyetin cüz'üne, ya da mahiyetten ayrı bir nesneye veyahut ta ikisinden birleşik olana delâlet eder. Ayrı (hariç) olan ya gerçek, ya izafî veya selbî yahut da bunlardan birleşik bir nitelik olur.

Allah Teâla'nın mahiyetinin adı olur mu, olmaz mı? Eğer Allahın mahiyeti insanlarca bilinir dersek, bu olur. Yoksa olmaz. Ama ismin Allahın mahiyetinin cüzüne delâlet etmesi imkânsızdır. Zira Allah Teâlanın zatının hakikatında birleşik olma imkânsızdır. Diğer bölümler olabilir. Olumsuzluklar (sulûb) ve izafetler basit ve sonsuz bileşik olunca, elbette birbirine uygun sonsuz adların bulunması mümkün olur. Başarı Allah'tandır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Bu kitabın dördüncü kısmı naklî delillere dairdir. Bu da bir kaç kısma göre tertiplenmiştir.

BİRİNCİ KISIM

PEYGAMMBERLİK

Mesele:

Mucize: Mucize geleneği yırtan bir iş olup karşı çıkılamıyacak bir meydan okumayla beraberdir. Bir "iş" olduğunu söyledik, çünkü mucize alışılandan başka bir şeyi yapma olabilir, bazan da alışılanı menetme olur. "Geleneği yırtan" dememizin sebebi iddia edenin başkasından ayırdedilmesini temindir. Ancak "meydan okumak 270T
şartı" ile dememiz, yalancının, geçmiş kimsenin mucizesini kendisine mal etmemesini, ırhas (Peygamberin gelmesinden önceki belirtiler) den ve kerametlerden ayırdedilmesini sağlamaktır. "Karşı çıkılmıyacak olması" demekten maksat büyü ve göz boyacılıktan ayırdedilmesidir. 86a (A)

Mesele:

Hz. Muhammed Allahın elçisidir. Yahudiler, Hristiyanlar, Mecusîler ve Tabiatçılardan (Dehri) bir grup buna muhaliftir. Üç delilimiz vardır.

A- Birinci Yol, Hz. Muhammed Peygamberliği iddia etmiş ve elinde mucize görülmüştür. Bu dayanılabilir bir esastır. Böyle olan herkes Peygamber olur. Ancak onun Peygamberlik iddia ettiğini söylememiz, tevatüre dayanır. Elinde mucize gözüktüğünü söylememiz üç yöndendir.

a) Kur'anı getirmiştir. Kur'an ise mucizedir. Kur'anı, başkasının değil, kendisinin getirdiği tevatür ile sabittir. Kur'anın mucize

oluşuna gelince, (düşman) edipleri karşılık vermeğe çağırdı, fakat karşılık vermekten âciz kaldılar. Bu onun bir mucize olduğunu gösterir.

b) Ondan (Hz. Muhammed) bir çok mucizeler nakledilmiştir. Az yiyecek ile çok kimseyi doyurmak, parmakları arasından suyun çıkması, hayvanla konuşması ki bunlardan her biri, her ne kadar
63a tevatür derecesine ulaşmamış ise de (bu hususstaki) tevatür bunlar-
(C) dan bir tanesinin doğruluğunu gösterir. Her hangi biri doğru olursa maksad hasıl olur.

271T c) Gayb'tan haber vermiştir. Gayb'dan haber vermek mucizedir.

Peygamberlik iddia edip, elinde mucize görülenin peygamber olduğunu söyledik. Çünkü bir adam, büyük bir toplantıda ayağa kalkıp ben, bu hükümdarın size gönderdiği elçisiyim dedikten sonra, ey hükümdar ben söylediğimde doğru isem, geleneğin hilâfına, yerinden kalk dese ve hükümdar da kalksa hazır olanlar, elçinin doğruluğuna kesinlikle inanırlar işte burada da böyledir.

B- İkinci. Yol: Hz. Muhammed'in Peygambeliğini, ahlâkı, işleri, hükümleri ve davranışlarını delil getirerek ispattır. Bunlardan her biri ayrı ayrı her ne kadar peygamberliğe delâlet etmezse de kesin olarak bilinir ki, bunların tümü ancak peygamberlerde bulunur. Bu Cahız'ın beğendiği ve Gazali'nin "el-Munkız" kitabında razı olduğu bir yoldur.

C- Üçüncü Yol: Önceki peygamberlerin, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden semavî kitablarında haber vermeleridir. Bu
86b O'nun peygamberliğinin delillerinin özetidir. Tafsilât büyük kitap-
(A) larda mevcuttur.

Eğer, birinci şıkta bir mucize olan Kur'an onun elinde ortaya çıktı sözü ile mucize, elinde göründüğünü kabul etmeyiz denirse, deriz ki, bu hususta soru ve cevaplar "el-Nihaye" kitabında tafsilatlı olarak zikredilmiştir.

İkinci şıktaki, az yiyecek ile çok halkı doyurdu sözünü (de kabul etmeyiz denirse), deriz ki; eğer bu şeyler var olsalardı, bize mü-
272T tevatir yolla gelirlerdi. Çünkü bunlar görenek dışı şeylerdir. Anlatılmaları gerektirecek sebepler mevcuttur. Mütevatir yolla nakledilmeyince, doğru olmadığını anladık.

Tenkid edilmekten salim olduğunu kabul edelim, fakat mütevatir yolla gelmemiş olduğunda anlaşmazlık yoktur. Bunlar ancak

tekler yoluyla naklolmuşlardır. Tek rivayetler ilmi ifade etmez. Ravilerin toplamının tevatür derecesine ulaştığı ve bu onlardan birinin doğruluğunu gösterdiği, hangi biri doğru olursa maksadın hasıl olacağı sözüne, deriz ki; elçiliğe (risalet) delil getirilebilen alışılmamış şeylerin ve ravilerinin tevatür derecesine ulaştığını teslim etmeyiz. "Peygamberliğin delilleri" (Delâil el-Nubuvve) kitabında zikredilen her şey ile elçiliğe (risalet) kesin olarak delil getirilemez. Bu hususta delil getirilebilen az şeydir. Meselâ parmakları arasından suyun çıkması v.b. Bu gibi şeylerin ravilerinin tevatür derecesine ulaştığını kabul etmeyiz.

Üçüncü şıkta gaybtan haber vermeğe dair sözüne deriz ki, gaybtan haber vermesi geleneğe ya aykırıdır, veya ona uygundur. a) Birincisi kabul değildir. b) İkincisi kabuldür. Bu şöyle açıklanır. Geleneğe göre başkanlar, maiyyetlerini düşman ve hasımları ile savaşa sürüklemeğe çaba sarfettikleri zaman, zaferin kendilerinin olduğunu ve devletin kendilerine döneceğini onlara anlatırlar. Allah Teâlanın
şu sözü bu türdendir: "Sizden inananlara iyi işler yapanlara, Allah 273T
kendilerini yer yüzüne varis (halef) yapacağını vadetmiştir" [Nur, 63b
55] Aynı şekilde kendisine inanılan adam, bazan özet yollu genel (C)
şeylerden haber verir. Bunlardan vuku bulan olursa onu kendisinin doğruluğuna yorar, eğer vuku bulan olmazsa "ben belli vakti kastetmedim, bundan sonra vuku bulur" der. Allah Teâlanın "Elif lâm mim. Rumlar yakın yerde yenildiler" [Rum, 1] sözü bu cinstendir.

Tafsilâtlı olarak gaybtan haber verdiğini kabul edelim, fakat niçin bunun mucize olduğunu söylüyorsun? Buna delil şudur: Hadisciler "Peygamberliğin Delilleri" kitabında Kuss'un ve Sutayh'ın Hz. Muhammed'in ahvalinden haber verdiklerini rivayet ederler. Oysa bu ikisi de peygamber değildir. Öyle ise Kâhinin de gaybtan haber vereceğini öğrenmiş oluyoruz. Ruya tabircileri de ruyaya dayanarak gaybtan tafsilâtlı haber verebilir. Müneccimler ve üfürükçüler de böyledir. Durum böyle olunca da mucize olmaz.

Eğer anlattığımız, mucizenin onun elinde göründüğünün delili ise, imkânsızlığını göstereni reddederiz. Eğer tabiat kanunları (adet) yollarından çıkması mümkün olsaydı, dağın halis altına inkilâb etmesi, denizin taze kana inkılâb etmesi ve evdeki şeylerin faziletli insanlara inkilâb etmesi mümkün olurdu. Bunun imkânını kabul etmek apaçık bilgileri zedeleyeceği bilinmektedir.

Elinden mucizenin çıktığını kabul edelim, ama niçin böyle ola- 274T
nın elçi (resul) olduğunu iddia edersin? Bunun açıklaması:

Mucizenin görünmesi ile peygamberliğe (risalet) delil getirmek üç mertebeye dayanır. a) Birincisi, onun Yüce Allahın fiili olduğu, b) ikincisi, Allah Teâlanın o işi onu tasdik için yaptığı, c) üçüncüsü, Allah Teâlanın tasdik ettiği her kesin doğru olduğudur.

a) Birinci mertebede bir kaç yönden çatışma vardır.

Birincisi, bir düşünen nefis ispat etsek, belki peygamberin nefsi başkasının nefsinden mahiyet bakımından ayrıdır. Bunun için başkasının güç yetiremediğine o güç yetirmiştir. Eğer düşünen nefsi kabul etmezsek, insanın özel bedenden ibaret olması gerekir. Belki bedeninin mizacının bir özelliği vardır, ki bu özellik diğer bedenlerde yoktur. Böyle olursa, elbette başkasının güç yetiremediği şeye güç yetirmiş olur.

İkincisi, belki peygamber (S.A.V.) fevkâlade bir özelliği bulunan hayvansal veya bitkisel bir cisim bulmuş ve peygamberin ortaya koyduğu görülmemiş işleri gerektirmiştir. Bu cisim başkasının eline düşmediği için şüphesiz her kes ona karşı çıkmakta âciz kaldılar.

87b (A) Üçüncüsü, belki cinler ve şeytanlar mucizede ona yardım ettiler de, başkasına yardım etmediler, veya gök ruhları ya da melekler
275T ona yardım ettiler. Doğrusu bu açıktır. Çünkü peygamberler (Salat ve selâm onlara) bir çok şeyleri meleklere havele ederler. Biz ise, onların var olduğunu ve masum olduklarını peygamberlerin sözü ile biliriz. Onların doğruluğunu bilmeden önce, meleklerin var olmalarını mümkün görürdük. Bu, gerçekleşebilecek ihtimal dahilindedir.

b) İkinci mertebede iki yönden tartışma vardır.

Birincisi, mucizeyi yaratmanın tasdik etmek için olduğunu ka-
64a (C) bul etmeyiz. Şüphesiz, mucize tasdikten ibaret değildir. Eğer mucizeden maksat tasdik olmasaydı, tasdik'e delalet etmezdi. Bilhassa Allahın fiilinin bir maksatla nedenleneceği doğru değildir. Bunu, sebebi olmadan bir işin mümkün olup olmaması gerçekleştirir. Eğer bu mümkün ise, Allahın mucizeyi tasdik etmek için yaptığı kesin olamaz. Olabilir ki onu herhangi bir gaye olmadan yapmıştır. Eğer çirkin şeyleri yapmamız Allahın yarattığı bir sebebe dayanması doğru değilse, Allah, çirkini gerektiren bir nesnenin fâili olmuş olur. Allah için bu caiz ise, niçin kullarını sapıttığı câiz olmasın. Bu, onun, için câiz ise, mucize ile tasdike delil getirmenin aslı çürük olur.

İkincisi, Allahın mucizeyi bir maksat için yaptığını kabul edelim, ama, niçin bu maksadın yalnız tasdik için olduğunu ileri sürersin. Belki Allah onu başka bir maksat için yapmıştır. Öyle ise sizin buradaki sınırlamayı açıklamanız gerekir. İmdi burada gönüllü olarak başka şeyler anlatacağız:

1– Allah bu işi bir kanuna (adet) başlangıc olsun diye yapar.

2– Kanunun tekrarlanması uzun zaman alır. Sekizinci gök (felek) dönüşünü ancak otuz altı bin senede tamamlıyor. Bu gibi bir 276T
süre içinde ilk burca (hamel burcu) ulaşması kendisi için bir kanun olur. İşte bu olay da bu türden olabilir.

3– Bu, dünyanın başka bir tarafında bir peygamber için bir mucize ve bir keramet olabilir.

4– Bu, başka bir peygamberin geleceğine delil (ırhas) olabilir. Hz. Muhammedin Peygamberliğinden önce onda görülen haller ve atalarının alnında gözüktüğü anlatılan nur gibi.

5– Bu, sorumluların (mükellef) akıllarını imtihan için olabilir. 88a (A)
Nitekim, onların akıllarını imtihan için çeşitli anlamlı ayetler indirmiştir.

c) Üçüncü mertebe, Allahın onu tasdik ettiğini kabul edelim, fakat, niçin Allahın tasdik ettiği herkesin doğru olduğunu ileri sürüyorsunuz? Size göre, Allah Teala küfrü ve fuhuşları yaratır. Bunlar Allah için çirkin değilse, niçin yalancıyı da tasdik etmesi mümkün olmasın. Bu sonuncu sual Mutezileyi değil, bizi ilgilendirir.

Bundan sonra deriz, ki, bu ihtimallerden hiç birini anmadığımızı farzet. Ama, niçin elinde mucize görülen herkesin peygamber olduğunu söylersin? Bu hususta misâl vermek zayıftır. Çünkü biz, bu misalde iddiacının doğruluğuna kesin hüküm veremeyiz. Belki
o anda hakan karnındaki bir sancıdan veya korktuğu bir şeyi gör- 277T
mesinden veya hatırladığı bir şeyi aramak için kalkmıştır. Sözün kısası, burada bir deveran vardır. O, iddiacının isteği üzerine kalkmıştır, daha önce kalkmamıştır. Deveran ise zayıf bir zandan başka bir şey ifade etmez.

(Bir adamın bir mescidde oturduğu anlatılır. Müezzin her gelişinde o adam kalkıp çıkar. Müezzin ona der ki, ne oluyor her ezan
verdiğimde çıktığını görüyorum. Adam hayır, der, her çıkmağa te- 64b
şebbüs ettiğimde sen ezan okuyorsun. Bu deveranın nedenselliğe (C)
(ılliyyet) delâlet etmesinin zayıf olduğunu gösteriyor.)

İmdi, o işin tasdik'e delâlet ettiğini kabul edelim, ama niçin Allah için de böyledir diyorsun. Genel olmakla teyid edilmiş bir kıyas zannı ifade etmekten öteye gidemez.

Oysa ihatadan yoksun böyle bir kıyasın durumu nice olur. Bu, peygamberliğe olan birinci delile itirazdır.

Ama davranışlarının güzelliği ile peygamberliğine delil getirmek olan ikinci delil ise zayıftır. Bu sadece, bir insanın fazilet çokluğu ile diğer insanlardan ayırdedildiğini gösterir. Fakat peygamberliğe nereden delâlet edebilir. Oysa filozofların en faziletlilerinden ahlâka dair öyle acaib şeyler hikâye edilmiştir ki, insanlar onları kendilerine dünya ve ahiret için örnek edinmişler, bunun yanında onlardan ince
278T ilimler de nakledilmiştir.

86b Hz. Muhammed'in peygamberliğine Tevrat ve İncilde olanlarla
(A) delil getirmek olan üçüncü delile gelince, buna itiraz şöyledir:

a) Siz ya, bu kitaplarda Hz. Muhammedin sıfatı tafsilatlı olarak geldiğini söylersiniz, yani Allah Teâla falan yılda falan yerde bir şahıs gelecek, sıfatı şöyle şöyledir. Onun benim elçim olduğunu bilin.

b) Veya, böyle demezler de, derler ki, Allah Teâla bunu kısaca zamanı, mekânı ve vasfını belirtmeden genel olarak açıklamıştır. Birinci (a) yi iddia etmeniz çürüktür. Çünkü biz Tevrat ve İncil'de bunları bulamıyoruz. Yahudi ve Hıristiyanlar bu iki kitabı tahrif ettiler, denemez. Zira bu iki kitabın doğu ve batıda yaygın olduğunu söyleriz. Kur'anda olduğu gibi bu türlü nesnede tahrifin olması doğru değildir. İkinciyi (b) iddia ederseniz, bunu kabul etmekle beraber peygamberliğe delâlet etmez. Belki bu, şerefli, faziletli bir insanın çıkışına delil olur veya peygamberliğe delâlet etse de, Hz. Muhammed'in peygamberliğine delâlet etmez. Olabilir ki, bununla müjdelenen başka bir insandır.

Anlattıklarınızın peygamberliğe delâlet ettiğini kabul edelim, fakat burada, bir kaç yönden onun tenkid edildiğini gösteren durumlar vardır.

279T 1– **Birincisi**, Tabiatçıların (dehrî) şüphesidir. Bu, hür iradeli (muhtar) fâili kabul etmemek ve yaratanın cüzî nesneleri bilen kudretli ve iradeli olduğunu inkâr etmektir.

2– **İkincisi**, teklifi inkâr edenlerin şüphesidir. Bunlar peygamberlerin Allahtan teklif getirdiklerini söyleseler de teklifi kabul imkânsızdır, yukarıda tartışması geçmiştir.

3– **Üçüncüsü**, Brahmanların şüphesidir. Bu iki yöndendir.

a) Peygamberlerin getirmiş olduğu şeyin akılla güzelliği bilinirse, peygamber onu getirse de getirmese de bu makbuldür. Eğer akıl

ile çirkinliği bilinirse, peygamber onu getirse de getirmese de bu merduddur. Eğer güzelliği veya çirkinliği bilinmezse, ama muhtaç olunan bir şey ise, peygamber onu getirse de getirmese de, ondan fayda- 65a
lanılır. Akılca kararlaştırılan, insanın faydalanacağı ve zarar emaresi (C)
olmıyan her şeyden faydalanmak güzeldir. Eğer muhtaç olunan bir nesne değilse, peygamberin getirdiği şey olsa da olmasa da ondan faydalanmak çirkindir. Çünkü hiçbir şekilde ihtiyaç yokken zarara ihtimali olana atılmaktır.

b) Peygamberliğin delili ittifakla sadece mucizedir. Fakat, mucizenin hiç bir surette delil olamıyacağını açıkladık. Öyle ise doğruluğa kesinlikle hükmetmek imkânsızdır.

4– **Dördüncüsü**, Yahudîlerin şüphesi olup bu da iki yöndendir. a) Allah Teâla Hz. Musa'nın şeriatını koyduğu zaman ya kıyamete kadar süreceğini onun içinde açıklamıştır, veya falan zamana kadar 89a
süreceğini açıklamıştır, ya da şeriatı açıklamış, zaman ve ebediliğe (A)
temas etmemiştir. Eğer Allah onun ebediliğini açıklamıştır, dersek,
onun ilgası (neshi) câiz değildir. Çünkü, birinci olarak, bu şeriatın 280T
ebedî olarak şeriat olduğunu haber vermiştir. Bu sefer ebedî olarak sabit olmazsa yalan olur. Bu Allah için doğru değildir. İkinci olarak, eğer Allah Musa'nın şeriatının ebedî olarak sabit olmasına hükmetmesi doğru olsa, sonra ebedî olarak sabit kalmazsa, niçin Allahın Muhammed'in şeriatının ebedî olarak sabit olmasına hükmetmesi sonra ebedî olarak sabit olmaması câiz olmasın? Böylece, şeriatınızın ilgasını (neshini) doğru bulmanız size gerekmiş olur.

Üçüncü olarak, Allahın, ebedîlik hasıl olmazken, ebedîlikten haber vermesi, câiz olsa, onun sözüne, vadine ve vaîdine olan güven kalkar. Bu ittifakla bâtıldır.

Eğer, Allah, Musa'nın şeriatında, onun falan zamana kadar devam edeceğini açıklamıştır, denirse, bu nakledilmesi için yeter sebepleri bulunan büyük hadislerden biri olmuş olur ve bu zamanın tayininin mutevatir olarak nakledilmiş olması gerekir. Mütevatirin gizlenilmesine ittifak etmek mümkün değildir. Buna göre İsa gönderildiği vakit, Musa'nın şeriatının bittiğini, Muhammed gönderildiğinde İsa'nın şeriatının bittiğini, halkın zorunlu olarak bilmesi, bunu inkâr edenin tevatürü inkâr etmiş olması ve bunun Hz. İsa ve
Hz. Muhammed'in davalarına en kuvvetli delillerden biri olması 281T
gerekirdi. Durum böyle olmayınca bu bölümün yanlış olduğunu anladık. Çünkü, eğer bu zamanın tayinin mütevatir olarak nakledil-

memesi câiz olsaydı, Hz. Muhammed'in orucu Ramazandan Şevvale ve Kıbleyi Kâbe'den başka yere çevirdiğini söylemek câiz olur. Çünkü o (s.a.v.) benim şeriatım falan zamana kadar olduğunu söylemiş olmalıdır. Oysa böyle bir şey nakledilmiş değildir. Bunu doğru bulmak, Hz. Muhammed'in şeriatını baltalamaktır.

Eğer Allah, Musa'nın şeriatında, onun sabit olduğunu açıklamış, onun ebediliğini ve vaktini bildirmemiş olduğunu söylememiz muhaldir. Usul-l-Fıkıh'ta "emir ancak bir defa vucubu ifade eder" olduğunu anlatacağız. Hz. Musa'nın şeriatının böyle olmadığı bilin-
65b mektedir. Yükümlülükler (teklifler) Hz. İsa zamanına kadar halka,
(C) ittifakla bu şeriate göre yönelmişti. Bu son iki kısmın yanlışlığı anlaşı-
89b lınca, ilki sabit olmuş olur ve bunun doğruluğundan ilganın (neshin)
(Å) imkânsızlığı gerekir.

b) Yahudi ve Hristiyanların çokluğunu, doğu ve batıda yayılmalarına rağmen Hz. Musa ve İsa'nın her biri kendi şeriatının kıyamete kadar süreceğini haber verdiğini söylüyorlar. Tevatür
282T haber ilmi gerektirir, yoksa Hz. Muhammed'in peygamberliği
şöyle dursun, varlığını ispatlamamız mümkün olmaz. Bu onlardan kabul edilirse, şüphesiz sözleri delil olur. Burada tevatürün şartı iki tarafın (baş ve eson) ve ortanın eşit olması ileri sürülmez. Bu ise nakilde mevcut değildir. Çünkü Buhtunnasır yahudîleri öldürmüş ve onların geri kalanı, tevatür sayısının altında az bir sayı idi. Hristiyanlara gelince onlar başlangıçta azınlık idiler.

Yahudilerin öldürülmesine gelince, bunun zayıf olduğunu söyleriz. Zira Yahudîler büyük bir ümmet olup yer yüzünün doğu ve batısına ve pek uzak memleketlere dağılmış idiler. Tevatür sayısı kadar kalmıyacak derece bu büyük ümmetin öldürülmesi imkânsızdır.

Hristiyanlar konusuna gelince bu da zayıftır. Çünkü bu Hz. Muhammed'in gönderilmesinden önce, İsa'nın peygamberliğine dil uzatmayı gerektirir. Oysa hiç bir kimse bunu söylememiştir.

Bunlara cevap, Hz. Muhammed'in elçiliğinde (risalet) dayanılan Kur'anın onun elinde ortaya çıkmasıdır. Diğer yönleri sadece tamamlamak ve ikmal için zikrederiz.

Kanunların (âdet) bozulması câiz olursa, apaçık bilgilerde olan güven kalkmış olur, sözüne deriz ki, bu filozoflara gerekir. Zira garib bir göksel şeklin çıkıp bu dünyada bu görülmemiş şeyleri meydana getirmesi mümkündür.

Allah Teâladan başka biri tarafından mucizenin meydana getirilişinin câiz olması, Allahtan olsa bile onun maksadı tasdik etmek-
ten başka bir şey olduğu sözüne, deriz ki; Mutezile buna cevap ver- 283T
mekte bir kaideye dayandılar. O da şudur: Eğer davacı yalancı ise, Allahın o mucizeyi önlemesi gerekir ki insanların sapıklığa düşmesini önlemiş olsun. Bu cevap zayıftır. Çünkü Allaha gereken bu husustaki durumu ortaya koymaktır. Eğer, mucizenin ortaya çıkışı Allahın davacıyı tasdik etmesinden başka bir şeye ihtimal yoksa, ya hem ona ve hem de başkasına ihtimal olur, ve eğer sorumlu (mükellef) bu iki ihtimalden birini diğerine kesinlikle tercih ederse, kusur Allahtan
değil, insan tarafındandır. Bu gibi şeylerde durumu ortaya koymak 90a
Allaha gerekmez. Kesin olmayıp ihtimalli olmasına rağmen Allahın (Å)
müteşabih (ayet)leri indirmesi manasız görülmemiştir. Durum burada aynıdır.

Aynı şekilde Yüce Allah muslümanlara karşı kâfirlere yardım 66a
edebilir ve onlara kendi velîlerini öldürme imkânı verir. Muslüman- (C)
lar, dua etmeğe ve kâfirlere karşı yardım istemeye uğraşırlar. Fakat Allah dualarını kabul etmiyebilir ve isteklerini bazan vermez. Kâfirler dualarında şöyle derler:

Ey Allah, iki grubtan sana en sevgili olana yardım et, peygamberlik iddia edeni yalanlamamızdan, ona ve arkadaşlarına muhalif olmamızdan hoşnud değilsen, bize verdiğin imkân ve kudreti bizden al. Allah bunu bazan yapmaz. Bunun, kâfirlerin tasdik edil-
diği vehmini verdiği gerekir. Oysa, bu gerekmez. Söyledikleri de 284T
böylecedir.

Gerçek cevap bir giriş üzerine bina kılınır. O da şudur: Bir nesnenin mümkün olduğunu söylemek, onun kesin olarak yok olduğuna hükmetmeğe aykırı değildir. Biz, Allahın bir anda anasız babasız yaşlı bir insanı yaratmasını, nehirleri kana, dağları altına çevirmesini mümkün görürüz. Sonra, mümkün görmüş olmakla beraber, bunların olmadığına kesinlikle hükmederiz. Zira başkasını küfürle karşılarsa kendisine küfredilen suratını ekşitir ve küfredene yan gözle bakarsa, onun öfkelendiği zorunlu olarak bilinir. Utangaçlıktan meydana gelen kızarma ve korkudan doğan sararma da böyledir. Oysa öfkelenmeden ilk olarak meydana gelmesi de mümkündür. Bu, anlatmış olduğumuza göre filozofların da böyle kabul etmeleri gerekir.

Bu sabit olunca, deriz ki: Bütün mümkünlerin Allahın kudreti ile vaki olduğunu anlatmış olmamıza göre bu mucizeyi meydana koyanın Allah olduğunu biliriz.

Ancak, bunun tasdik'e delalet ettiğini söylememiz, meselâ Pey-
90b (A) gamberi "Ey Allahım, Peygamberlik dâvamda doğru isem, ayın yüzünü karalt" dediğini görüp ve peygamber bunu söyler söylemez kararmış ise, zorunlu olarak Allahın onu dâvasında tasdik ettiğini bildiğimizi söylememizden ibarettir. Bundan dolayı geçmiş zamanlarda bu mucizelerin Allahın fiili olduğunu kabul eden kimse, dâvacının doğruluğunu kabul etmiş olur. Bunda şüphesi kalmaz. Akla
285T göre diğer kısımların mümkün olması, misâlde anlattığımız gibi bu zorunlu bilgiye eksiklik getirmez.

Tabiatçıların (Deriye) ve teklifi inkâr edenlerin şüphesine gelince, bunun cevabı geçmiştir.

Brahmanların şüphesine gelince bu güzellik ve çirkinliğe dayanmaktadır. Buna dair gereken söz söylendi.

[PEYGAMBER GÖNDERMENİN FAYDALARI]

İmdi Peyğamber göndermenin faydalarını anlamak için deriz ki: Nesnelerin iki kısım olduğunu artık öğrenmişsindir. a) Aklın müstakillen kavradığı, b) aklın müstakillen kavrayamadığı: Birincisi, kâinatın bir Hâkim Yaratana muhtaç olmasını bilmemiz gibi olandır. Bu tür hususunda peygamberler göndermenin faydası aklî delili naklî delil ile desteklemek ve yükümlünün (mükellefin) özrünün yolunu her yönden kesmektir. Bunun için Allah Teâla: "Peygamberlerden sonra insanların Allaha karşı bir delilleri olmasın" (Nisa 166) ve "biz onları peygamberlerden önce yok etmiş olsaydık, "Ey Rabbimiz bize bir elçi (resul) gönderseydin ya, biz de rezil rusvay olmadan senin ayetlerine uysaydık derlerdi" [Taha 134] diyerek peygamberler gönderilmesini özrün delilini yok etmek olarak açıklamıştır.

Bilginler bu delil hususunda üç anlayış ileri sürdüler: 66b (C)

1- **Birincisi**, Allah, kendisine ibadet edelim diye bizi yaratmış ise, bizden istediği ibadetin ne olduğunu, ne kadar olduğunu ve nasıl olduğunu bize anlatması gerekir, her ne kadar, akılda itaat etmek gerekli ise de fakat keyfiyetini bilemiyoruz, iddialarıdır. 286T

Bundan dolayı Allah, bu özrü kaldırmak için elçiler göndermiştir. Peygamberler şeriatları tafsilâtlı anlattıkları zaman, onların özürleri kalmaz.

2- **İkincisi**, Sen bizi, şehvet ve gafleti birleştirip yaptın, heves ve şehvetleri bize saldırttın, ey Tanrımız, biz yanıldığımız zaman bizi uyaracak, heves bizi eğriltiği zaman bizi alıkoyacak biri ile bize yardım etmeli değil miydin? Fakat Sen bizi heves ve arzularımızla başbaşa bırakınca, bu, o çirkin şeyleri işlememiz için bizi ayarttı, demeleridir.

3- **Üçüncüsü**, farzet ki, akıllarımızla imanın güzelliğini ve küfrün çirkinliğini bildik. Ama, akıllarımızla çirkini işleyenin ebedî ola-

rak kendisine azab edileceğini bilemeyiz. Özellikle çirkini işlemekte
91a bizim için bir zevk var, senin için ise bir zarar da yoktur, inanıp ya-
(A) rarlı iş yapanın ebedî sevaba hak kazanacağını da bilmezdik, oysa, bunda senin bir menfaatin de yoktur, demeleridir.

Şüphesiz sadece güzelliği ve çirkinliği bilmek sebeb değil ve önleyici de olamaz. Fakat peygamber gönderdikten sonra bu özürler bertaraf edilmiştir. Peygamber göndermek, özürcülerin özürünü bu yönlerden kesip atmıştır.

Ama, aklın müstakillen kavrayamadığı hususlarda peygamberin gönderilmesinin faydalarına gelince, bir kaç tane zikretmişlerdir.

1- Akıl, ancak aklın muhtaç olduğu sıfatlarda gereklidir. Fakat işitme, görme, konuşma gibi haberî olan sıfatların bilinmsinin nakil'den
287T başka bir yolu yoktur.

2- Yükümlü (mükellef) korkak olur, ki ibadetlerle meşgul olsam, Allahın mülkünde Onun izni olmadan tasarrufta bulunmuş olurum, eğer onlarla meşgul olmasam, taati bırakmaktan ötürü belki azab olunurum der ve her iki durumda korku içinde kalır. Peygamber gönderilmekle bu korku gider.

3- Bize göre çirkin olan her nesne gerçekten çirkin olmıyabilir. Akla göre yaşlı, çil yüzlü hür bir kadının yüzüne bakmak çirkin ve güzel bir kızın yüzüne bakmak güzeldir. Oysa Şeriata göre aksinedir.

4- Yer yüzünde yaratılmış olan nesnelerin bir kısmı gıda, bir kısmı ilaç ve bir kısmı zehirdir. Tecrübe, ancak büyük devrelerden sonra bunların bilinmesini sağlamaktadır. Buna rağmen çok defa bunda tehlike vardır. Oysa peygamber göndermede bunların tabiatlarını ve zararsız, tehlikesiz menfaatlarını bilmenin faydası vardır.

5- Müneccimler, feleklerin derecelerinin tabiatlarını bilirler. Oysa onlara tecrübe ile vakıf olmak mümkün değildir. Zira tecrübede muteber olan tekrardır. İnsanların ömrü sabit yıldızların devirlerini öğrenmeğe nasıl yeter? Sonra farzet ki hepsine gözetleme ile vakıf olmuştur. Ama Utarid'in ufak ve gizli, ışığının az, doğuş ve batış hallerinde güneşten az uzak olmasından dolayı gözetleme aletleri onun durumlarını tesbit edemiyeceğine göre, durumları nasıl bilinebilirler?

288T 6- İnsan doğuştan siyasî (toplumlu) bir yaratıktır. Bir araya gelme, toplanma, vuruşmaya sebep olan bir anlaşmazlık kaynağı olabilir.

Bir şeriatçının şeriat koyması gerekir ki, taatı teşvik ve kötülükleri men etmiş olsun.

7- Eğer, ibadet nasıl yapılacağı hususu halka bırakılmış olsaydı,
belki de her grup özel bir şekilde onu yapar, sonra onun için dar 91b
görüşlülük yapar ve karışıklığa sebeb olur. Şeriat buna engel olur. (A)

8- İnsanın aklına göre yaptığı iş âdet gibi olur. Âdet ise ibadet olamaz. Ama insanın, kalbinde büyük saydığı kimse kendisine emir verir ve sebebine de vakıf değilse, bunu yapması halis ibadet olur. Bundan dolayı hacda garib fiiller emredilmiştir.

9- Akıllar değişiktir. Olgun olan az bulunur. İlâhi sırlar pek yüksektir. Bunun için peygamber göndermek ve onlara kitap indirmek de gerekir ki, yetenekli herkesi şahısiyetine göre mümkün olan son kemaline eriştirsin.

10- Her cinsin altında türler vardır. Bu türler arasında, bunların en olgunu olan bir tür vardır. Türler de sınıflara göre, sınıflar da şahıslara göre, şahıslar da uzuvlara göre böyledir. Uzuvların en şeref-
lisi ve reisi kalbtir. Halifesi dimağdır ki, oradan kuvvetler bedenin 289T
her yanına yayılır. İnsan da böyle olup ona da bir başkan gerekir. Başkanın hükmü ya sadece görünüre olur, buna sultan, veya iç (batın) olur buna âlim ya da her ikisine olur. Bu da Peygamber veya onun yerine geçen olur. Peygamber âlemde kalb gibidir, onun halifesi de dimağ gibidir. Kavrayan kuvvetler dimağdan uzuvlara akıyorsa, ilim ve anlatma kuvveti de halifesi vasıtasiyle bütün dünya halkına yayılır.

11- Faydalı sanatlara irşad etme Yüce Allah, Davut hakkında: "Ve Biz ona giyeceğinizin sanatını öğrettik [Enbiya 80] ve Nuha "Gözümüzün önünde gemi yap" [Hud 37] demişti. Şüphesiz örücülüğe, dokumaya, dikişe, yapı yapmaya v.s. ye olan ihtiyaç zırh yapmaya olandan daha çoktur. Bunları tecrübeye dayandırmak insan için büyük tehlike olur. Bunların öğrenilmesi için peygamberlerin gönderilmesi gerekmiştir.

12- Yaşamada siyaset ve (ahlâk) ilmini bilmek gerekir. Ve bundan ötürü onları öğretecek birini göndermek lâzımdır. İşte bunun
için Allah peygamberine: "Af et,uygun olanı emret, bilmezlerden
yüz çevir" [Araf 199] demiştir. Ve Allah Teâla "Allah adaletle ve 290T
iyilik yapmakla emreder" [Nahl 90] buyurmuş, Allah "Allahın 67b
rahmetinden dolayı sen onlara yumuşak davrandın" [İmran 159] (C)
demiştir. Ve "Sen büyük bir ahlâk sahibisin" [Kalem 4] sözü. 92a (A)

Bu yönlerle peygamber göndermenin faydaları ortaya çıkmıştır.

Yahudîlerin şüphesine gelince, bunların ilkine cevap şudur: Allah Teâla, Hz. Musa'nın şeriatının muvakkat olduğunu genel (icmali) olarak açıklamıştır. Vaktin miktarını bildirmemiştir. Böyle olsaydı, dinin aslı tevatürle bilindiği gibi o da tevatürle bilinirdi, sözüne deriz ki; aslını nakletmedeki sebepler, keyfiyetini nakletmekteki sebeplerden daha tam olması niçin doğru olmasın? Şüphesiz iki tevatürden biri diğerinden daha kuvvetlidir. Sonrakine cevap, bu haberin ravilerinin, bütün çağlarda tevatür derecesine ulaştığı bizce bilinmemektedir. Böyle olunca elbette, bu haberle ilim elde edilemez. Başarı Allahtandır.

MESELE

PEYGAMBERLERİN (A.S.) MASUM OLMASI

Masumluğa inananlar içinde, masum olanın, a) İsyan edemiyeceğini sananlar, ve b) isyanın onun için mümkün olduğunu sananlar var. a) Birincilerin içinde masumun, masumluğu bedenine veya ruhunda isyana atılmasının imkânsızlığını gerektiren bir özelliğe mahsus olduğuna inananlar ve bedenî özelliklerde başkasına eşit olduğunu fakat masumluğu taate kudreti olmakla veya isyana kudreti olmamkla açıklayanlar vardır. Bu; Ebu'l- Hasan Eş'arî'nin sözüdür. 291T
Hür iradeyi (ihtiyar) inkâr etmiyenler, bunu zorla yaptırmaya varmamak şartiyle Allah'ın insanda yarattığı bir nesne olup, insanın onunla isyana kalkışmıyacağını bildiği şeklinde anlattılar. Bunlar, öncekilerin sözünün yanlışlığına akıldan şöyle delil getirdiler: Eğer onların dediği gibi olsaydı, masum olan, masumluğundan dolayı övülmeye hak kazanmazdı, ve emir, yasak, sevap, ve ceza manasız olurdu.

Naklî delil Allah Teâlanın sözüdür. "Ben de sizin gibi bir insanım" [Kehf 110] "ve Allah yanında başka tanrı yapma" [İsra 39] ve "eğer biz seni sağlamlaştırmamış olsaydık and olsun onlara meyledeyazacaktın" [İsra 74]. "Ben kendimi tebriye (temize çıkarma) edemem", [Yusuf 53]. Sonra bunlar masumluğun dört sebebi olduğunu ileri sürdüler.

Birincisi: Bedeninde veya nefsinde fucurdan meneden bir alışkanlığı (meleke) gerektiren bir özelliğin bulunmasıdır. Alışkanlık ile fiil arasındaki fark bilinmektedir.

İkincisi: İsyanların yerilmesi ve taatlerin övülmelerini bilmesidir. 92b (A)

Üçüncüsü: Bu ilimlerin Allah'tan devamlı gelen açıklama ve vahy ile desteklenmesidir.

Dördüncüsü: Unutmak veya yaraşanı terk etme kabilinden bir iş kendisinden meydana gelmiş olsa, azarlanır, ona dair uyarılır ve bu hususta durumu sıkışıp kalır. 292T

Bu dört nitelik birleştiği zaman şüphesiz şahıs günahlardan masum olur. Çünkü iffet melekesi (alışkanlığı) nefsin özünde meydana gelirse, sonra taatta olan saadet ile isyanda olan bedbahtlığı iyice bilirse, bu ilim, ruhun alışkanlığının gereğini (yapmaya) ona yardım
68a (C) eder. Sonra vahiy bunu tamamlar ve az miktara karşı azarlanma korkusu bu sakınmayı destekler. Bunun neticesinde, bu durumların bir araya gelmesinden masumluğun hakikatı pekişir. (Haricilerden Fudayliye müstesna bütün ümmet peygamberlerin masum olduğuna ittifak etmişlerdir. Bunlar, isyan denen her nesnenin küfür olduğuna inanmışlardır. Sonra da peygamberlere isyanı câiz görmüşlerdir,) şüphesiz küfrü de câiz görmüş oldular. Bunun saçmalığının delili şöyledir. Eğer, kâfir olması câiz olsa, Allahın "Ona uygun" [Imran 31] sözüne göre ona uymak zorunlu olacaktır. Bunun doğru olmaması, onların sözlerinin doğru olmadığını gösterir. Bir kısım insanlar da her ne kadar küfürlerini câiz görmüyorsa da lakin korunma gayesiyle küfrü izhar etmeyi câiz görüyorlar. Şöyle delil getirdiler. İslâmiyeti izhar etmek ölüme sebeb olacaksa, onu açığa vurmak, kendisini
293T tehlikeye atmaktır, bu ise doğru değildir. Ama bu da çürüktür. Çünkü bu, dinin büstünün gizli olmasına götürür. Eğer bu, doğru olsaydı, buna en uygun zaman ilk davetin ortaya çıkışı olurdu. Zira, o zamanda halk büsbütün onu inkâr ediyordu ve bu durumda hiç bir peygamber için daveti ilân etmenin doğru olmaması gerekirdi.

Nemrud zamanında Hz. İbrahim için, Firavun zamanında Hz. Musa için korku şiddeti mevcut idi. Buna rağmen hakkı ortaya atmaktan geri durmadılar.

İnsanların bir kısmı da küfrü de, küfür izah etmeyi de doğru bulmamış, ancak, peygamberin büyük günah işlemesini câiz görmüştür. Çoğunluk bunu bir kaç yönden kabul etmemişlerdir.

a) Eğer peygamberlerden büyük günah çıkacak olsa, ümmetin
93a (A) isyan edenlerinden daha aşağı bir derecede olurlardı ki, bu doğru değildir. Gerekliliğin açıklanması şöyledir. Peygamberlerin dereceleri en üstün şeref derecesidir. Durumu böyle olandan günahın meydana gelmesi pek kötüdür. Yüce Allahın sözüne bakılmaz mı? "Ey Peygamber hanımları, sizden apaçık kötü bir iş yapanlara azab kat kat verilir [Ahzab/30]. Oysa, zina eden evlenmiş taşlanır ve başkası cezalandırılır. Bunun için kölenin cezası hür kişinin cezasının yarısıdır. Peygamberin, ümmetin her hangi birinden daha aşağı bir durumda olması, ittiyatla doğru degildir.

b) Günaha (fısk) yönelmesi hâlinde şahitliğinin kabul olmaması gerekir. Zira Yüce Allah: "Bir fâsık size bir haber getirirse, iyice

inceleyin" [Hücürât/6] demiştir. Oysa peygamberin şâhitliği makbüldür. Yoksa ümmetin âdillerinden daha aşağı bir mertebe de olurdu.

c) Büyük günaha yönelmesi halinde, onun menedilmesi gerekir ve incitilmesi haram olmamış olur. Oysa, Yüce Allahın: "Allahı ve 294T
Peygamberini incitenlere dünya ve ahirette Allah lânet eder" [Ahzab, 37] sözüne göre onun incitilmesi haramdır.

d) Büyük günah yapmış olsa, Yüce Allahın, onun hakkında "Bana uyun" [İmran, 31] sözüne göre ona uymak bize farzdır. Bu, farz ile haramın birleşmesine götürür ki, bu muhaldir.

Peygamberler için büyük günahı câiz görmeyenler küçük günah hususunda ihtilâf etmişlerdir. Çoğunluk, ister büyük ister küçük olsun kasıtlı olarak günah işlemeyeceğinde ittifak etmişlerdir. Yalnız peygamberlerden günahın çıkışı üç durumdan biri ile olur.

1- Yanılma (sehv) ve unutkanlık,

2- Daha uygun olanı terk etmek,

3- Yasak olunan ile mübah olanın birbirine karışması. 68b (C)

Masumluğun (günah işlemezliğin) muteber sayıldığı vakitte de ihtilâf ettiler. Haricîlerden Fudayliye, Allahın, kâfir olacağını bildiği kimseleri peygamber gönderebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bir kısım bunu doğru bulmamış ama, peygamberlikten önce kâfir olan birinin gönderilmesini kabul etmişlerdir. Bunu söyleyen İbni Furek ise de bu cevazın vuku bulmadığını ileri sürmüştür.

(Haşevî'lerden kimi de peygamberin peygamber gönderilmeden önce kâfir olduğunu sanmıştır. Delilleri Allahın: "Seni sapmış bulup doğru yola iletti" [Duha 7] ve "kitabın, imanın ne olduğunu bilmezdin" [Zuhrut 52] sözleridir. Bilginler bunun doğru olmadığına ittifak etmişlerdir. Bir kısım insanlar bu hükmü imamlar için de geçerli kılmıştır. Peygamberin gönderilmeden önce kâfir olması doğru 295T
olmadığı gibi imamın (devlet başkanı) da imamlıktan önce kâfir ol- 93b
ması câiz değildir. Bundan dolayı iki şeyhin (Hz. Ebu Bekir ve (A)
Ömer) imamlığına söz atarlar.)

(Peygamberlerin gönderilmeden önce büyük günah işlemelerinin câiz olup olmadığına gelince, Ehli Sünnetin çoğunluğu bunu câiz görür ve Hz. Yusuf'un kardeşlerinin durumlarını delil getirirler.) Bir kısmı bunu doğru bulmaz ve Yusuf'un kardeşlerinin peygamberliğini de kabul etmez. Ama, bunu câiz görenler, büyük günah işlemenin gönderilmeden önce olduğunu söylemişler ve bunu ancak

nadir olarak vuku bulup tövbe edecekleri şartıyla kabul etmişlerdir. Halk arasındaki durumları doğruluk perdesi altında kalır. Fakat sıyrıklıkla meşhur olacak şekilde büyük günahlara israr etmeleri câiz değildir. Zira bu durumda onları göndermenin gayesi yitirilmiş olur.

Peygamber olarak gönderilmeden önce ve gönderildikten sonra küçük günahlardan masum olduklarına gelince, Rafizîler bunu gerekli gördükler. Diğerleri ise bunun câiz olduğunu kabul ettiler, ama keyfiyetinde ihtilaf etmişlerdir.

Nazzam, Esamm, Mubessir oğlu Cafer, yanılma ve unutma halinde bunu câiz gördüler. Onlara şöyle denir: Yanılma halinde ya mükellef olur ki bu doğru değildir. Zira güç yetirilemiyeni tekliftir. Veya mükellef olmaz, derler ve bu durumda, yaptıkları günah sayılmaz. Ya da unutkanlıktan sakınmayı terk etmelerine karşılık azarlandıklarını söylerler, bu ise Ehl-i Sünnetin sözüdür. İnsanlardan bir kısmı bu sürçmeleri daha uygun olanın terk edilmesi olarak yo-
296T rumlamaktadırlar.

En uygunu terk etmek, cezaya çarpılmaya sebep olsaydı, ebedî olarak azarlanacaklardı, denemez. Çünkü, ibadet yoktur ki ondan üstte başka bir ibadet olmasın ve mubahlardan dolayı da cezaya çarpılamazlar. Zira, biz deriz ki, en uygunu terk etmekten ötürü cezaya hak kazanmak, ancak yararlı bir işin yitirilmesi veya özürle giderilmeyen bir zararın meydana gelmesinin gerekmesi halinde, doğru olur. Âdem'in kıssasında, kimi, Allah'ın "Âdem Rabbına isyan edip saptı" [Taha, 121] sözünü, "Âdem oğulları isyan etti" şeklinde, nitekim "Kasabaya sor" sözünü "kasaba halkına sor" şeklinde olduğunu ileri sürdü. Kimi de kastedilenin Âdem olduğunu kabul etti. Ancak İbni Furek, bunun peygamberlikten önce olduğunu ileri sürdü. Kimi de bunun (isyanın) peygamberlikten sonra olduğu-
69a nu kabul etti. Sonra da Esamm, Yüce Allah'ın "Unutmuştu" [Taha
(C) 115] sözüne göre bunun unutma yoluyla olduğunu ileri sürdü. Buna şöyle itiraz edilmiştir. İblis, Âdeme vesvese vermeden yasağı hatırlatmıştır. Çünkü, "Rabbiniz size bu ağacı yasaklamadı" [Arat 20] demişti. Bu hatırlama yanında unutmanın varlığı imkânsızdır. Aynı şekilde Yüce Allah "Size o ağacı yasaklamadım mı?" [Arat 22] sözü ile onu azarlamıştı. Netice de Âdem ve Havva sürçmeyi kabullendiler de "Rabbimiz, kendimize kıydık dediler" [Araf 23]. Yüce Al-
94a lah ta tövbeleri kabul etti ve "tövbesini kabul etti" [Bakara 37]
(A) dedi, bütün bunlar unutmaya aykırıdır.

Kimi de Âdemin yasağı hatırlamış olduğunu fakat yorumla-
297T yarak yemeğe teşebbüs ettiğini kabullendi. Bu bir kaç yönlüdür.

1- Nazzam, Allah'ın "Bu ağaca yaklaşmayın" sözünden belli bir ağacı anladığını, oysa kastedilenin tür olduğunu ileri sürdü. "Bu" sözü şahsı (belli bir şeyi) gösterdiği gibi türü de gösterebilir. Nitekim Hz. Peygamber "Bu bir abdesttir ki, Allah ancak onunla namazı kabul eder" demiştir. Başkaları, yasak, her ne kadar haram kılmakta açık ise de, fakat onda kesin olmadığını, bildiği bir delile dayanarak "yasağı" açık manasından (başka yöne) çevirmiş olduğunu ileri sürmüştür.

MESELE

KERAMETLER

Bize göre caizdir. Mutezile ve bizden olan Ebu İshak buna muhaliftir. Delilimiz Meryem ve Asaf'ın kıssalarına bağlıdır. Sonra kerametler, mucize'den peygamberlik için meydan okumakla ayırt edilir.

Mesele:

Mutezile, bizden Kadı Ebu Bekir Bakıllanî ve feylosofların hilafına bize göre peygamberler meleklerden üstündür. Delilimiz, Yüce Allahın "Allah Âdemi ve Nuhu seçti" [İmran 23] özüdür. Bunu ister umumi anlam olarak yürütelim, ister Yüce Allah'ın, "Ben sizi dünyalara üstün kıldım" [Bakara 122] demesi gibi o zamanın dünyaları anlamına yoralım maksad hasıl olur. İnsanlar, Allah'ı bilir ve şehvet, öfke, iç ve dış engeller gibi bir çok yüz çevirtenlerin bulunmasına rağmen ona taparlar. Oysa meleklerde bunlardan hiç biri yoktur. Bunun için insanların itaatı daha zor olduğundan ibadetleri en üstündür. Hz. Peygamber, "ibadetlerin en üstünü en zor olanıdır" demiştir.

298T Filozoflar meleğin üstün olduğuna bir kaç yönden delil getirdiler:

a) Ruhanî olanlar basittir, cisimli olanlar bileşiktir. Basitler bileşiklerden daha şereflidir.

b) Ruhanîler, şehvet ve yerilen huyların kaynağı olan öfkeden arınmışlardır. Cisimler bunlardan boş değillerdir.

c) Ruhanîler, soyut suretler olup, üstünlükleri bilfiil meydandadır. İnsanların nefisleri, onları mizaç kabul edenlere göre, özleri ile, onları soyut kabul edenlere göre, fiillerinde olsun, maddî olup her iki durumda kuvvet halindedirler. Tam fiil halinde olan kuvve halinde olanlardan şereflidir.

d) Ruhanîler, etkilenme tabiatı olmıyan soyut suretler olup sırf varlıklar ve sırf iyiliklerdir. Cisimliler madde ve suretten birleşmiştir. Madde ise kötülük (şer) ve yokluk kaynağıdır. İyi kötüden üstündür. 69b (C) 94b (A)

e) Ruhanîler nurludur, yüce ve lâtiftir. Cisimliler koyu ve karanlıktır.

f) Ruhanîler ilim ve amel kuvvetiyle cisimlilere üstündürler. İlim ile bizce bilinmeyen nesneleri çevrelerler ve bizde cereyan edecek gelecekteki durumları bilirler. Zira onların ilimleri şumüllüdür (külli). Cisimlilerin ilimleri cüz'idir. Onların ilimleri fiili, cisimlilerin ilimleri infiali'dir. Onların ilimleri doğuştan olup yanılmaktan emindir. Cisimlilerin ilimleri kazanılmış olup yanılmaya maruzdur. Amelde ise onlar ibadette daimidirler. "Gece gündüz bıkmadan tesbih 299T ederler" [Enbiya 20] Cisimliler böyle değildir.

g) Ruhanîlerin, bulutlar, kuvvetli zelzeleler gibi cisimleri evirip çevirmede durgunluk ve yorgunluk gelmeden kuvvetli güçleri vardır. Cisimliler böyle değildir.

h) Ruhanîlerin hür istekleri iyiliklere ve dünya düzenine yönelmişlerdir. Cisimlerin hür istekleri kesin olmayıp yücelik ve adilik yönleri arasında dolanmaktadır.

l) Ruhanîler nurlu yüksek heykellere mahsusturlar. Cisimliler bu bozulacak (fasid) heykellere aittirler. Ruhların nisbeti heykeller nisbetine göredir. Göksel heykeller daha şerefli olunca, göksel ruhlar da daha şerefli olur.

j) Felekli ruhlar bu dünyaya tasarruf etmektedir. Onlar işleri çevirirler. Bunlar, başlangıç ve tekrar dönüş yeridir. Her ikisi, başlayan ve tekrar dönenden daha şereflidirler. Buna göre ruhanîler daha şereflidir.

Müslümanlar üstünlüğe Yüce Allah'ın "Melek olmayasınız diye size rabbiniz bu ağacı yasakladı" [Araf 20] sözü, "Mesih ve Gözde melekler Allah'a kul olmaktan geri durmazlar" [Nisa 172] sözü ve "bu insan değil, bu ancak bir melektir" [Yusuf 31] sözü ile delil getirmişlerdir.

Filozofların şüphesine cevab ilkelerinin çürütülmesine dayanır. 300T Bu yukarda geçti.

Ayetlere tutunmak geniş kitaplarda mezkürdür.

Başarı Allahtandır.

İKİNCİ KISIM

TEKRAR YARATILMAK (MEAD)

Mesele:

Dünya halkı bunda ihtilaf etmiştir. Müslümanlar, bedenin 95a
tekrar yaratılacağında birleştiler. Filiozoflar, ruhanî haşra (mead) (A)
inanırlar. Müslüman ve Hıristiyanlardan bir topluluk her ikisine, (bedenî ve ruhanî) Tabiatçılardan (Dehrî) bir topluluk her ikisinin de olmayacağına inanırlar. Calinus hepsinde duraklamıştır. Bedenin yaratılmasını söyleyenlerin kimi Allah Teâlanın bedeni yok edip, sonra iade edeceğini sanmış, kimi de cüzleri ayırıp sonra onları birleştireceğini ileri sürmüştür. Bu hususta söz bir kaç mes'elede ele alınır.

Mesele:

Her insanın, "ben" diye işaret ettiği a) ya cisim olur, b) ya cisimsel, c) yahut ne cisim ve ne de cisimsel, d) ya da bu kısımlardan ikili 70a
veya üçlü bir bileşimle bileşik olur. (C)

Kelâmcılar, onun cisim olduğunu sandılar. Kelâmcıların çoğunluğu, o'nun duygu ile algılanan bir yapı (bunye) olduğunu söylemişlerdir. Bu zayıftır. "Bir yapı" sözüne gelince, bu daima değişmede olup küçüklükten büyüklüğe intikal eder ve zayıflıktan şişmanlığa geçer. Oysa, bütün durumlarda hüviyetinin bâki kaldığını bilir. Duyulur (mahsuse) sözü de zayıf bir delilidir. Çünkü duyulur dış satıhta bulunan renk ve şekildir. İnsan sırf bu şekil ve renkten ibaret değildir. Yoksa, mahiyetine dahil olan bütün cüzler hüviyetinden 301T
hariç olur. Artık insanın hakikatı olan nesnenin ittifakla duyulur olmadığı sabit olur.

Kimi de ömrün başından sonuna kadar bâki kalan asıl cüzler olduğunu sanmış, sonra onda da ihtilâf etmişlerdir. İbn Rîvendî,

onun kalbde bulunan parçalanmaz bir cüz olduğunu ileri sürdü. Nazzam, onun uzuvlara sirayet eden ince (latif) cüzler olduğunu söyledi. Doktorlar, onun, kalbin sol yanında lâtif ruh olduğunu zannettiler. Kimi onu beyindeki ruh saymış, kimi de dört karışım veya sadece kan kabul etmiştir.

Cisimsel olduğunu söyleyenlerden kimi, onu (ben'i) mizaç ve karışımların dengesinden ibaret kabul etmiş, kimisi bedenin şeklî, plânı ve cüzlerinin birleştirilmesinden ibaret saymış ve kimi de onu hayat kabul etmiştir.

Ama, "ben"in cisim de cismlsel de olmadığını söyleyenler, filozoflar, Mutezile'den Ma'mer ve bizden İmam-ı Gazalîdir. Bunu kabul edenlerin iki yönden kuvvetli delilleri vardır.

1– Allah Teâlâ'yı bilme, bölünme kâbul etmez. Eğer bölün-
95b meyi kabul etmiş olsa, her bir cüzü bir ilim olur veya olmaz. Bili-
(A) neni bilmek olursa, cüz bütüne eşit olur, ki bu çelişiktir. Bilineni bil-
303T mek olmazsa, bu cüzlerin birleşmesi halinde artık bir nitelik meydana gelmemişse Allah Tealâyı bilme hasıl olmaz. Artık bir nitelik hasıl olmuşsa, bu bölünürse, bölümleme tekrar başlar, yoksa istenilen elde edilmiş olur. Bu anlaşılınca ilmin yeri (mahalli) bölünemez. Çünkü bölünende bulunan da bölünür. Atomun olmamasına göre her yer kaplayan nesne bölünür. Allah Teâlâ'yı bilmenin bulunduğu mahal (yer), yer kaplamaz ve yere de girmez.

Bunun cevabı, atomun var olduğunu açıkladık. Sonra "bölünende bulunan bölünür" sözü, nokta, birlik, izafet ve varlık kavramlarına göre doğru değildir.

2– İlim, kudret ve diğer ruhî niteliklerin yeri "beden" ise, bun-
70b ların yeri bedende ya a) bir cüzdür veya b) bir kaç cüzdür. a) Bir
(C) cüz olması imkânsızdır. Çünkü evvelâ bölünmeyen cüzün bulunması imkânsızdır. İkinci olarak o cüzden başkasının ölü, cansız olması gerekir ki, bu mükâberedir. b) Bir kaç cüz olmasına gelince, bütün cüzlerin tek bir ilim ve tek bir kudretle nitelenir ve bir ilinti bir çok yerlerde bulunur ki, bu muhaldir. Ya da her cüzde bulunan yalnız başına ilim ve yalnız başına kudret olur ve tek insan bir bilgin olmaz, bir kaç bilgin bir arada olmuş olur. Fakat bu zorunlu olarak yanlıştır. Herkes kendisinin birkaç şey değil, bir nesne olduğunu biliyor.

Bunun cevabı, bu, Ebu Ali'nin mezhebine göre iç ve dış beş duyu ile şehvet, öfke ile çürütülmüştür. Diğer deliller cevapları ile
303T birlikte felsefe kitaplarımızda zikredilmiştir.

İnkârcıların delili, a) cüz'î nesneleri algılayan bedendir. b) Tümelleri algılayan da bedendir.

a) Birincinin açıklaması, biz ateşe dokunduğumuz zaman parmağımızla hareketi duyduğumuzu zorunlu olarak biliriz. Bunu inkâr etmek mükâberedir.

b) İkincinin açıklanması iki şekildedir. Birincisi: Biz cüzî bir ısıyı duyduğumuzda tümel anlamda ısıyı ona göre yorumlarız. Tasavvur tasdikten önce geldiği için, tümeli cüzîye yükleten her ikisini zorunlu olarak kavramış olur. Cüzleri kavrayan beden olunca tümelleri kavrayan da bedendir. Ancak, bedenin yalnız cüzîleri
algıladığı, nefis ise her ikisini kavradığı söylenebilirse de bu bâtıldır. 96a
Çünkü, bu durumda insan cüz'ileri iki defa algılamış olur. (A)

İkincisi, tümellik (kulliye) kendilerine ilinen (arız olan) mahiyetler cüzi'den bir cüzdür. Çünkü insan, "bu insan"dan bir cüzdür. Bileşiği kavrayan, teki de kavrar. "Bu insanı" kavrayan şüphesiz
insanı kavramış olur. İnsan ise tümeldir. Bu "Bu insan"dan anlaşı- 304T
lanın bileşik olmayıp iki kelimeden biri olan "bu" olduğunu söylemekten başka şekilde savunulamaz ise de; bu da doğru değildir, Çünkü, birinci olarak, özdeşmenin artık varlıksal bir nitelik olamıyacağına, yoksa zincirleme gerekeceğine delil getirdik. Özdeşme (taayyünetme) varlıksal değilse, görme ve kavramaya konu olamaz. İkinci olarak, duyunun algılandığı soyut özdeşme ise ve soyut özdeşme bütün özdeşenlerde bir olduğundan, duygulanmanın özdeşenlerle ilişkisi (taalluk) hepsinde birdir. Bunun için, görme elbette aradaki ihtilâfı algılamaması gerekir. Talinin yalan olması, mukaddemin yalan olduğunu gösterir. Şimdi nefsin bazı durumlarını anlatalım.

Mesele:

Aristo'nun ve ona uyanların mezhebi, insan nefisleri tür bakımından birdir. Şöyle delil getirdiler: İnsan nefisleri olmakta birleştikten sonra mahiyet bakımından muhtelif olsa, bileşik olur. Çünkü birleşilen nesne ayrışılan nesneden başkadır. Her bileşik olan cisim olduğu için nefis de cisim olur.

Buna yapılan itiraz şudur:

İnsan nefisleri olmalarının manası insanın bedenlerini yönet-
meleri ve nitelikleri tarafından yöneltilmeleri olduğunu söylemek 71a
niçin doğru olmasın? Ve mahiyetin tümünde ayrı niteliklerde ortak (C)

olduklarını ileri sürmek niçin câiz olmasın? İki zıd nesnede olduğu
305T gibi bu imkânsız değildir. Bu ikisi, değişik olmalarına rağmen ayrı ayrı ve birbirine zıd olmakta birleşirler.

Bunu kabul edelim, ama, niçin "her bileşik cisimdir" dedin; oysa, mezhebiniz, cismin heyula ve suretten bileşik olduğudur. Doğrusu "tümel olumlu önerme aynen evirilemez. Nasıl olur ki, onlara göre cevher, nefis ve aklın cinsidir. Cins altına giren her nesnenin mahiyeti, cins ve ayırımdan bileşiktir.

Kimi de nefsin mahiyetinin ayrı ayrı olduğunu zannetmiştir.
96b Ve buna getirdikleri delil şudur: Nefisler, iffet ve fücur, zekâ ve ap-
(A) tallık bakımından değişiktir. a) Bunlar mizaca bağlı değildir. Zira insan soğuk mizaçlı olur ama son derece zeki olur. Bunun tersi de olabilir. Bazan mizaç değişir ve nefisle ilgili sıfat bâki kalır. b) Bu dış sebepten meydana gelmiş de değildir. Çünkü dış sebep ahlaklılığını gerektirirken, vâki olan onun zıddıdır. Bu, öyleyse nefsin gereklerindendir. Gereklerde olan ayrılma, gereklerin bulunduğu nesnelerde (melzumat) de ayrılma olduğunu gösterir. Bu delil iknaî bir delildir.

Mesele:

Eflâtun ve ondan yana olanların hilafına Aristo ve ona uyanlara göre nefis sonradan var olandır.

Sonradan oluştuğunu kabul edenlerin delili: Eğer ezeli olsaydı, ya tek veya çok olurdu. Tek olduğu takdirde bedenlere iliştiği zaman ya tek olarak bâki kalır, birinin bildiği her nesneyi herkes bilir, ve
306T bunun tersi de öyle olurdu, ki bu yanlıştır. Yahut da tek kalmaz ve bölünmüş olurdu, bu da muhaldir.

Zira bölündükten sonra meydana gelen iki hüviyet, bundan önce mevcut iseler, çokluk meydana gelmeden önce mevcut olur ki, bu çelişiktir. İkisinin daha önce olmayıp şimdi olduklarını söylüyecek olsak, bu iki nefis şimdi olmuştur ve daha önce var olan nefis yok olmuş bulunur.

Fakat nefisler çok ise birtakım nesnelerle ayırtedilebilmeleri gerekir. Bu nesne ya özlerden olur veya özün gereklerinden olur. Her ikisi de imkânsızdır. Çünkü beşeri nefisler tür bakımından birleşiktir. Hepsi türce birleşik olmasa bile, en azından, her türden iki şahıs bulunur.

İlintiler (nitelikler) bakımından ayırtedilirler bu da imkânsızdır. Zira ilintilerde (niteliklerde) olan ayrılık madde ayrı olduğu

zaman gerçekleşir. Bedenden önce madde bulunmadığı için niteliklerle olan ayrılık gerçekleşemez.

İtiraz: Bir türden iki nefis bulunacağını kabul etmeyiz. Bunun açıklanması geçmiştir. Kabul edelim, ama, niçin ayırtetmenin artık bir nesne olması gerektiğini söylüyorsunuz. Bu da açıklanmıştır. Bunu da kabul edelim, fakat, ayrılığın niteliklerle olması niçin câiz olmasın?

"Bu bedenden önce madde yoktur", sözüne, deriz ki, teslim etmeyiz. Bu bedene bağlanmadan önce başka bir bedene bağlı ol-
duğu, sonra göç yolu ile (tenasüh) ondan bu bedene göçmüş olduğu 71b
niçin câiz olmasın? (C)

Mesele:

Nefsin sonradan olduğunu söylüyenler ruh göçünün (Tenasüh) üç yönden saçma olduğunda birleştiler.

1– Birincisi: Nefsin oluştuğuna delil getirdik. Öncesiz (kadîm) 307T
ilkesinden meydana gelmesi, bir şartın oluşmasına bağlı bulunur. 97a
Yoksa, bir anda oluşması, ondan önce oluşmasından daha elverişli (A)
değildir. Bu şart da bedenin oluşmasından başka bir şey değildir. Öyle ise, bedenî istidadın meydana gelişi, nefsin öncesiz ilkesinden vücuda taşmasının nedenidir. Göç yolu ile nefsin bağlandığı oluşan bedenin başlangıçta başka bir nefsi kabule istidatlı olmalıdır. Böylece iki nefis bir bedende toplanır ki bu muhaldir. Zira herkes kendini iki nesne değil, bir nesne buluyor.

Bu belgeye itiraz nefsin oluşmuş olmasına dayanır. Nefsin oluşmasına deliliniz, durumun belirmesine göre ruh göçünün saçmalığına dayanır, ki bu döngü olur. Döngü olmadığını kabul edelim. Ama, nefislerin mahiyet bakımından değişik ve onlardan birine müstaid olan bedenin başkasına mustaid olmadığının söylenmesi niçin mümkün olmasın?

Eşitliği kabul etsek bile hüviyette mutlaka ayrılmalıdır. Ayrışılan nokta ortaklaşılandan başkadır. Özel bir bedenin bu özellikle nitelenen nefis için müstaid olmasından başka bir nefis için müstaid olması gerekmez. Eşitlik olduğunu kabul edelim, öyle ise iki nefsin bir bedene bağlanması niçin câiz olmasın?

"Herkes kendinin bir şey olduğunu duyar" sözüne deriz ki, 308T
nefsimi algılayan nefsimdir. Şüphesiz her nefsin kendini tek bir nefis bulmasında sakınca gerekmez.

2– İkincisi, eğer hüviyetimiz bedenimizden önce başka bir bedende var olsaydı, o durumu hatırlamış olurduk. İyi ama, buna her bedenin durumunu hatırlama, nefsin o bedene bağlı olduğu zamana ait olduğu niçin doğru olmasın diye itiraz edilir.

3– Üçüncüsü, ruh göçü (tenasüh) câiz olsaydı, ölenlerin sayısı yeniden doğanların sayısı kadar olması ya gerekli veya câiz olurdu. Bu imkânsızdır. Zira bu iki bağlantı arasında nefsin bir süre boş kalması gerekirdi. Bu delilin zayıflığı meydandadır.

Mesele:

Filozoflar, ruhların yok olamayacağında birleştiler. Bunda delil-
97b (Â) leri şudur: Eğer yok olmaları doğru olsaydı, yokluğun mümkün olması, şüphesiz yokluktan önce olacaktı. Bu imkân bir mahal ister. Ve bu yokluk anında bulunmalıdır. Çünkü kabul edilecek nesne bulunduğu zaman, onu alacak nesnenin varlığı gereklidir. Bir nesne yok iken bâki sayılamaz. Öyle ise, yok olabilecek her nesnenin bir maddesi vardır. Eğer nefsin yok olması doğru olsaydı, madde ve suretten birleşik olurdu. Fakat cisim olmadığını açıklamış olmamıza göre bu bâtıldır. Biz bu durumda maddî cüze bakacak olsak, onun yokluğa kabiliyeti olmadığını görürüz. Yoksa başka bir maddeye muhtaç olur ve şüphesiz, bu maddesi olmayan bir maddede son bulur ve bu nesnenin bozulmaya kabiliyeti olmaz.

309T 72a (C) İmkânın (olurluğun) sabit bir nesne olduğunu kabul etmeyiz, diye buna itiraz edilir ve buna göre imkânın bir yere muhtaç olması gerekmez. Nefis te oluşan olduğu için, imkân kendinden önce gelir. Önceki imkân maddi olmasını gerektirmediği gibi yok olmasının imkânı da öyle yok olmasını gerektirmez.

Yokluğu kabul ettiği takdirde maddî olacağını kabul edelim. Ama niçin?

"Her maddî olan cisimdir" sözünü kabul etmeyeceğimizi söyleriz. Aslında mezhebiniz "Her cisim maddîdir"dir. Tümel olumlu kendisi gibi evirilmez. Bu nasıl olur, ki kendisi cevher cinsi altında olduğundan bileşik olur.

"Maddî cüze bakarsak bâki kalması gerekir" sözüne şöyle deriz: Nefsin maddesinin bâki kalmasının gerektiğinin sabit olduğunu bir düşün. Ama, nefsin maddesinin bâki kalmasından nefsin bâki kalması gerekmez. Zira bileşik olan, cüzlerinden birisinin bâki kalmasıyla kendisi bâki kalamaz.

Bunun incelemesi şöyledir: Nefsin bekâsını ispat etmekten maksat saadet ve bedbahtlığını ispat etmektir. Bu durumda, bu elde edilmiş değildir. Çünkü, sureti değil de maddesi bâki kalırsa kemâllerinin bâki kaldığına kesinlikle hükmedilemez. Zira, bu kemâllerin ihtimalı yok olan surî cüzün varlığına bağlı olabilir.

Mesele:

Aristo ve Ebu Ali'nin hilâfına, bize göre düşünen nefis (nefs-i nâtıka) cüzîleri kavrayabilir. Delilimiz şudur: Burada tümeli (küllî) 98a (Â)
tikele (cüzî) yükleyen bir şey vardır. O şey ikisini kavrar. Tümeli kavrayan, nefis olduğu gibi tikeli kavrayan da odur.

Getirdikleri delil şudur: İki yanına birer kare bitiştirilen kare- 310T
nin her iki yanını biribirinden ayırdederiz. Bu ayırdetme dışarıda değildir, belki de dışarıda olmayabilir. Bu durumda, o zihinde mevcuttur. İki yandan birinin yeri ikincisinin yeri ise ayırdetme meydane gelemez.

Zira birini diğerinden ayırdetme, mahiyete göre ve fertleri arasındaki ortak gereklere göre olamaz. Buna rağmen ayırdetme mevcuttur. Öyle ise birisinin yeri ötekinin yeri değildir. Ama bu ancak cisim ve cisimli olan nesnede olur.

Bunun cevabı şudur: İncelediğimize göre, kavrama, izlenimin (intiba) aynı değildir. Çünkü size göre suretler hayaldeki izlenimler olup orada kavrama yoktur. Bunun sonucu, onun şartlı olmasıdır. Niçin bu suretin cisimli bir alette izlenim olduğu, sonra nefsin onu kavradığını ve onu düşündüğünü söylemek doğru olmasın?

Mesele:

Filozoflar, bedenî şekillerden arınmış bilgin nefislerin ölümden sonra mesud olacaklarında birleşmişlerdir. Buna şöyle delil getirdiler. Lezzet uygun olanı kavramadır. Ona uygun olan da soyutları kavramadır. Kavrama ölümden sonra da meydana gelir. Bunun için orada da lezzet bulunmaktadır.

Bunlara, lezzet, kavramın kendisi olduğunu söylerseniz, lezzet olmadan da kavram meydana geleceği için bu söz yanlıştır, denir. Eğer kavramanın lezzetin sebebi olduğunu söylerseniz, bunun delili nedir? İstikra ancak zannı ifade eder. Diğer lezzetlere göre böyle 311T
kıyas yapılır. Bunu kabul etsek bile, sebebinin meydana gelmesin-

den, neticesinin de meydana gelmesi gerekmez. Şüphesiz, müessirin bir şeye tesiri mevcut olmayan bir şarta veya ezelî bir engelin kalkmasına dayanır.

Mesele:

Filozoflar, cahil nefislerin bedbaht olduğuna ittifak etmişlerdir.
72b Bu husustaki delillerinin çürüklüğü felsefe kitaplarımızda mevcuttur.
(C) Ayrıca bu bedbahtlığın dâimi olduğunda ve bedbahtlığın, bedenî
98b durumlar sebebi ile olmasından ötürü, kesileceğinde birleştiler. Bu
(A) hususdaki sözlerinin zayıflığını "el-Fırak"da anlatmış bulunuyoruz. Başarı Allah'tandır. Bu, nefsanî haşre dair söylenenlerin esaslarının özetidir.

Şimdi, cismanî haşre dair konuşalım.

Mesele:

Filozoflara, Kerramiyeye ve Mutezileden Ebul Hüseyin Basrî'ye muhalif olarak, bizimkilere göre "yok"un iadesi mümkündür. Delilimiz şudur: Yok olan nesne, yok iken ya mahiyetinden dolayı veya mahiyetin gereklerinden birisi için imkânsız ise benzerinin de imkânsızlığı gerekir. Eğer gerekmeyen bir nesneden ötürü imkânsız ise, bu engel gidince imkânsızlık da kalkar.

Bir şeye hükmetmek, hükmedilen nesnenin başkasından ayırdedilmesini gerektirdiğinden, ayrıcalık yokluğu zıd olarak sabit olmayı gerektireceğinden, özünden veya başka nesneden dolayı imkânsızlığına hükmetmek doğru değildir, denemez. Zira deriz ki, bir şeye
312T hükmedelemiyecek diye hükmetmek, ona hükmetme olacağından çelişik düşer.

Muhalif olan, bir kaç delil ileri sürmüştür.

1– Bir nesne yok olduktan sonra sırf olumsuzluktur, hüviyetinden hiç bir nesne kalmamıştır. Bundan ötürü geri geleceğine hükmedilmez. Kendisine hükmedilen başkasından ayırdedilir, ayırdedilen ise sabittir.

2– Vuku bulduğu takdirde benzerinden ayırdedilmez. Bir nesnenin benzerinden ayırdedilmemesine götüren nesne saçmadır.

3– "Yok" iade edilmiş olsa ilk anı kendisi ile beraber iade edilir ve bu durumda iade edilen nesne olması yönünden başlangıç olması gerekir. Bu ise çelişiktir.

Birincinin cevabı yukarda geçtiği gibi "ona hükmedilemez" sözü çelişiktir.

İkinciye cevap, bizim bilgimize göre benzerinden ayırd edilemez. Ama bunda zarar verecek bir nesne yoktur; fakat aslında ise, niçin?

Üçüncüye cevap, ancak, o anda ilk defa var olan varlık ile beraber bulunduğu takdirde, ilk defa var etme olur. Başarı Allah'tandır.

Mesele:

Filozofların hilâfına müslümalar cüzlerin dağıldıktan sonra toplanması anlamında haşrın (mead) olduğunda birleşmişlerdir. Delilimiz şudur: Bu aslında mümkündür. Doğru olan (Peygamber) onu haber vermiş olduğundan ona inanmak gereklidir. Ancak aslında mümkün olduğunu söyledik, zira, imkân (olurluk) yapan'a ve kabul eden'e göre sabit olur. Oysa ikisi de mevcuttur Olan'a göreye gelince, cismin kendisinde bulunan nitelikleri (araz) kabul etmesi, özü bakımından onda mevcut olan bir durumdur. Öz bakımından olan
mevcuttur. Bu kabullenme daimidir. Yapan'a göreye gelince, Allah 313T
Teâlâ cüzîleri bildiğinden dolayı her şahsın cüzlerini aynen bilip 99a
onları toplamaya ve her türlü mümküne gücü yettiğinden ötürü on- (Âz
larda hayatı yaratmaya kadirdir. Durum böyle olunca tekrar yaratma da mümkündür.

"Doğru olan zat onu haber verdi" demiştik. Çünkü Peygamberler (A.S.) onu ileri sürmekte birleştiler. İki öncül sabit olunca sonuç meydana gelir. Eğer olurluğa dair münakaşa yukarda anlatılan esaslara dayanır ve bunun için onları tekrarlamıyacağız, denirse; bu kabulümüz ama; doğru olan zatın onu haber verdiğini kabul etmeyiz.

"Peygamberler bunda birleşti" sözünü kabul etmiyeceğimizi 73a
söyleriz. (C)

Diğer peygamberler yalnız ruhanî haşre inandılar, ama Hz. Muhammed'nın şeriatında cismanî haşre delil vardır. Ancak sözlerin delâletinin kesin olmayıp zannî olduğunu bilirsin. Aynı şekilde bedenî haşri söyleyen nass geldiği gibi Kur'an, Tevrat ve İncilde teşbih de vaki olmuştur. Cismanî haşri ruhanî ile yorumlamaya gitmek teşbih konusunda doğru ise aynısının bu konuda da yapılması niçin doğru olmasın?

Delilinizin sözünüze delil olduğunu kabul etsek te ona birkaç şekilde ittiraz edilmiştir.

a) Yukarda geçtiğine göre kâinat ebedî olduğu için haşr imkânsızdır.

314T b) Cennet ve cehennem 1) ya bu dünyadadır. 2) Veya başka bir dünyadadır. 1) Bu dünyada ise, ya göklerdedir, ya da yerdedir. Birinci şık imkânsızdır. Zira göksel cisimler parçalanıp birleşmeyi kabul etmez ve onlarda hiç bir bozulma meydana gelmez. İkinci şık, halis ruh göçüdür.

2– Başka bir dünyada olması da imkânsızdır. Anlaşıldığına göre gök (felek) basittir. Şekli ise küredir. Başka bir dünya farzedilmiş olsa, onun da küre şeklinde olması gerekirdi. Her iki dünya arasında "boş"luğun bulunmasının farzı muhaldir.

c) Bir insanı başka bir insan yer de, ve birinin bedeninin cüzü, diğerinin bedeninin cüzü olursa, birinin bedeninin cüzünün iade edilmesi, diğerinin bedeninin cüzünün iade edilmesinden daha elverişli değildir. Ve o cüzü her ikisninin bedeninden aynı anda bir cüz kılmak imkânsızdır. İkisinden birinin iade edilmesinden başka durum kalmaz.

99b (A) d) Yeniden diriltmek (ba's)'ten maksat, ya acıtmak, ya acıyı savmak veya zevk tattırmaktır. Birinci şık Hakîm olan zatın maksadı olamaz. İkinci şık ta bâtıldır. Yokluk olarak devamı kâfidir. Bu durumda üçüncü şık kalıyor, ama bu dünyada lezzet hayal edilen, gerçekte lezzet olmayıp bunun hepsi acıdan kurtulma ve bir acıdan ötekine geçmedir. Doğrusu gerçekten lezzet ruhanî lezzettir. Durum böyle ise, nefsi bedene irca etmek manasızdır.

315T Bunun cevabı şudur: Tevatürle sabit olmuştur ki, Hz. peygamber bedenî haşrı, yorum götürmez şekilde ispat ediyordu.

Birinci itirazın cevabı geçmiştir. İkinciye "boşluk" câizdir, denir. Üçüncüsünün cevabında; birinin aslı cüzü olan ötekinin artık bir cüzüdür, birinciye verilmesi daha uygundur. Dördüncüye cevap ise, duygusal lezzetin ispat edildiği, ârazlar konusunda geçmiştir.

Tenbih:

Cüzleri bir araya getirme anlamında olan haşir, "yok"un iade edilmesi kabul edilmedikçe tamamlanmaz. Zira geçtiğine göre şahsın hüviyeti sırf cisim olmayıp mutlaka sıfatları (âraz) birlikte olmalıdır. Oysa bu sıfatlar dağılma esnasında yok olmuştur. Eğer "yok" un iadesi mümkün olmazsa, ne olduğu'nun aynısının iadesi imkânsız olur.

Mesele:

Allah Teâlânın, cüzleri yok edip sonra onları iade edeceğine kesin bir delil yoktur. Bu hususta kesin delile inananlar bir kaç âyet getirdiler.

1– "Ondan başka her şey yok olacak" (Kasas 88) olan Yüce Allahın sözünde ki "helak" yok olmak manasınadır.

2– "O hem ilktir ve hem de sondur" (Hadid 3) olan Allah Teâlanın sözüdür. Allah ilktir, çünkü kainattan önce var idi. Aynı şekilde, onların varlığından sonraya kalacağı için son olacaktır. 73b (C)

3– Allah Tealanın "ilk defa yarattığımız gibi onu tekrarlarız" sözüdür [Enbiya, 104]. Burada iadenin ilkteki gibi olduğunu açıkladı. İlkteki yaratma "yokluk"tan olduğuna göre iadenin de "yokluk"tan olması gerekir.

Birinciye cevap, helâk olanın "yok" olduğunu kabul etmeyiz. 316T
Doğrusu bu, faydalanılmaktan çıkan demektir. Cisimler de dağılınca 100a
böyle olur. Helâk'ın "yok" olduğunu kabul etsek bile âyeti, bu durum- (A)
da dış manasına göre yürütmek imkânsız olur, Çünkü "helâk olan" ile nitelenmesi hemen yok olmasını gerektirir. Bu, ittifakla yanlıştır. Öyle ise yorumlanması lâzımdır. Ve "helâk"a gidecek anlamını verirseniz, biz ise benzeşmelerinden ötürü onların "helâk olmaya kabiliyetli" olduğunu söyleriz. Sizin yorumunuz bizimkinden niçin daha uygun olsun.

İkinciye cevap, "hem önce ve hem sonra" olmasının, zaman bakımından değil de, zat bakımından olduğu niçin söylenmesin?

Üçüncüye cevap, bir nesneye benzemek, her yönden benzşmeyi gerektirmez.

Mesele:

Naklî delille bilinen diğer kabir azabı, sırat (köprü), terazi, uzuvları konuşturma, kitapların uçuşması, cennet ve cehennem ehlinin durumları aslında mümkündür. Yüce Allah hepsini bilir ve hepsine kâdirdir. Doğru sözlü zatın (peygamber) onları haber vermesi, onların vuku bulacağını ve doğruluğunu ifade eder.

Mesele:

Büyük günahlarla tehdid Mutezilenin hilafına bize göre, sonludur. Bir kaç delilimiz şunlardır.

1- **Birinci delil:** Yüce Allah "Kim zere kadar iyilik yaparsa, onu görür, kim zerre kadar kötülük yaparsa, onu görür" (Zilzal 7-8) buyurmuştur. Burada iki genel anlamın arasını bulmak lâzımdır. Büyük günah işleyen ya, imanı ile önce cennete ve sonra cehenneme girer, demek ittifakla bâtıldır. Veyahut, büyük günahı ile cehenneme ve sonra imanı ile cennete girer. Doğrusu da budur.

Aynı şekilde Yüce Allah "Kadın ve erkek mümin olarak iyi iş işleyenler cennete gireceklerdir" (Gafir 40) buyurmuştur.

317T 2- **İkinci Delil:** Hasım, müminin imanı ile sevaba hak kazan-
dığını itiraf eder. Büyük günah işlediği zaman, birinci istihkak ya kalır veya kalmaz. Bâki kalırsa sevabın ona ulaştırılması gerekir ki, bunun da yolu onu cehennemden cennete nakletmektir. Birinci istihkakın bâkî kalmaması bir kaç yönden imkânsızdır.

a) Sonra olanın önce var olanı ortadan kaldırması önce bulunanın sonra olanın var olmasını engellemesinden daha elverişli değildir.

b) İki istihkak birbirine zıt iseler, sonra arız olan istihkakın ortaya çıkışı, önceki ihtihkakın kalkmasına bağlıdır. Eğer önceki
100b istihkakın kalkması, arız olanın ortaya çıkışından dolayı ise, döngü
(A) (devir) gerekir.

c) İnsan, on cüz sevaba hak kazanmışsa, ve işlediği günahla beş cüz cezaya hak kazanmışsa, iki beşten birine hak kazanmanın kalkması, diğer beşe hak kazanmanın kalkmasından daha uygun değildir.

74a Çünkü sevabın cüzleri eşit olunca, onlara hak kazanmakta eşit
(C) olur. Bu durumda ya onun tümü kalkar ki bu zulüm olur. Veya hiçbir şey kalkmaz. İstenilen de budur.

d) (On cüz sevaba hak kazanmış olsa, sonra on cüz cezaya hak
316T kazanmış olsa, sonra olan, birinciyi boşa çıkarır. Ama kendisi boşa çıkmaz. Bu, Ebu Ali Cubbaî'nin sözüdür. Yahut boşa çıkarır ve kendisi de başa çıkar. Bu da dengeleme de (muvazene) Ebu Haşim'in mezhebidir.)

Birinci mezheb bâtıldır. Zira önceki taat işi sadece boşa gitmiş olur, bir fayda sağlamakta ve bir zarar savmakta bir tesiri görülmez. Oysa bu, "zerre kadar iyilik yapan onu görür" anlamında Yüce Allah'ın sözünden dolayı bâtıldır.

İkinci mezheb de yanlıştır. Zira birinci istihkakın gitmesinin sebebi ikinci istihkakın meydana gelişidir. İkinci istihkak bulunmaz-

sa, birinci istihkak kalkmaz. İkinci istihkak bulunup onunla birincisi kalkarsa, artık bunu izale eden olmayacağı için, bu ikinci istihkakın kalkması imkânsızdır. Bu, Ebu Ali'nin mezhebi olan birinci şıktır. Bunu iptal etmiş bulunuyoruz.

Geriye iki istihkaktan birinin diğeri ile bir anda kalkacağı kalır ki, bu da saçmadır. Çünkü her birnin yokluğunun nedeni, diğerinin varlığıdır. Bir anda yok olsalar, bir anda bulunmuş olmaları gerekir. Fakat, neden nedenli (malul) nin oluştuğu anda mevcuttur. Her ikisi yok oldukları halde var olmuş olurlar ki, bu çelişiktir. Bunlar, birbirini boşa çıkarmaya (muhabata) dair sözlerinin çürüklüğünü gösteren yönlerdir. Bu, sabit olunca, cezanın kesilmesi de sabit olur.

3- **Üçüncü Delil:** Yüce Allahın "Allah kendisine ortak koşul- 101a
masını affetmez ve istediğine bundan aşağısını bağışlar". (Nisa 116) (A)
ve aynı şekilde "Senin Rabbın, insanları zulüm etmeleri halinde 317T
affetme sahibidir" (Ra'd, 6) buyurmuştur. Buradaki "Alâ" kelimesi hal bildirir. "Emiri yemek üzerinde" yani "yemek yerken gördüm" dersin. Âyet insanın zûlüm yaptığı halde affın hasıl olduğunu gerektirir. Bu ise, affetmenin tevbeden önce olduğunu gösterir.

4- **Dördüncü Delil:** Müslümanlar, Allah'ın affedici olduğunda birleşmişlerdir. Af ise, hak edilen bir azabın kaldırılmasından başka birşey değildir. Hasma göre af, tevbeden önce küçük günah için ve tevbeden sonra büyük günah için azab etmeyi bırakmak gereklidir. Buna, göre af, büyük günah için tevbeden önce azabı kaldırmaktan başka bir mana değildir. Hasım Yüce Allah'ın "Kasden bir mümini öldürenin cezası ebedî olarak cehennemdir" (Nisa 93) sözü ile "fâcirler şüphesiz cehennemdedir" (İnfitar 17) sözünü delil getirdiler.

Bunların cevabını inşaallah Usulül-Fıkıh'da açıklıyacağız. Genel anlam taşıyan ifadeler, fertleri içine almakda kesin değildir. Doğrusu bu manada açık iseler de tahsise ihtimaleri vardır. Durum böyle olunca, tahdidin kesinliği hususunda onlara sarılmak mümkün değildir. Buna aynı zamanda va'da ait âyetler ile itiraz edilmektedir. Anlattığımızdan başka uzlaştırıcı yol yoktur.

Mesele:

İnatcı kâfirin tehdidi süresizdir. Ama gayret sarfedip sonuca ulaşamıyan kâfire gelince, Cahiz ve Anberî, Allah Teâlanın "Dinde
size bir zorluk yoktur" [Hac, 78] sözünden ötürü onun mazur 74b
olduğunu sandılar. Geri kalanlar bunu kabul etmediler. Ve bunda (C)
icmaın olduğunu iddia ettiler. Başarı Allahdandır.

ÜÇÜNCÜ KISIM 318T

İSİMLER VE HÜKÜMLER

Mesele:

Dilde "İman" sözünün onaylamak (tasdik) den ibaret olduğunda tartışma yokdur. Dinde ise Peygamberin getirdiğ zorunlu olarak bilinen her nesneye inanmakdır. Mutezile, buna muhalefet edip, imanı, taatlara (şâmil) bir isim saymışlardır. Selef onun kalb ile tasdik, dil ile itiraf ve esasları yerine getirme olduğunu söylemişlerdir.

Delilimiz, eğer bu taatlar dinde, iman denilenlerden bir cüz olsaydı, imanı taatla kayıtlamak tekrar ve isyanla kayıtlmak çelişik olurdu. Fakat Allah Teâlanın şu sözlerine göre bu yanlışdır: "İman edip iyi iş işleyenler" [Kahf 107] ve "İman edip, imanlarına zulüm karıştırmayanlar" [En'am 82]

Hasım bir kaç şekilde delil getirdi: 101b (A)

1– Farzları yapmak dindir. Zira Yüce Allah "İnsanlar doğruya yönelerek, dini Allah'a has kılarak yalnız ona kulluk etmek, namaz kılmak ve zekat vermekle emrolunmuşlardır. Doğru olan din budur" (Beyyine–5) Burada Yüce Allah'ın "bu" sözü ondan önce geçenlerin hepsini gösterir. Öyle ise geçenlerin hepsi dindir. Yüce Allah'ın "şüphesiz Allah katında din İslâmdır" [İmran 19] sözüne göre din islâmdır. İslâm ise iman demektir. Eğer islâm imandan başka olsaydı Allah Teâlânın "İslâmdan başka din isteyenin dini kabul edilmez" [İmran 85] sözüne göre imanı istemek makbul olmazdı. İman makbul olunca onun islâm olduğunu anladık. Bu böyle olunca farzları işlemenin iman olması gerekir. 318T

2– Yol kesen kıyamet günü rezil olacak, mümin ise kıyamet günü rezil olmayacak öyleyse yol kesen mümin değildir. Yol keseni Allah Teâlâ kıyamet günü ateşe sokacağı için alçak düşürülecektir. Zira Allah Teâlâ onların niteliklerinde "Onlara ateş azabı vardır"

[Haşr, 3]. Ve Allah Teâlânın "Rabbimiz! Kimi ateşe sokarsan elbette onu rusvay kılmış olursun" [İmran 192] sözüne göre ateşe giren rüsvay olmuşdur. Biz ancak Allah Teâlâ'nın şu sözüne göre; "Allah Peygamberi ve onunla beraber iman edenleri rusvay kılmıyacağı gün" [Tahrîm 8], müminin rusvay olmayacağını söyledik.

3– Eğer dinde, iman onaylamak (tasdik)den ibaret olsaydı, Allah Teâlâyı, yahut Cibt ve Tağutu tasdik eden mümin olurdu.

4– Allah Teâlânın "Allah sizin imanınızı zail etmez" [Bakara 142] sözünde "namazı" kasdediyor.

Birinciye cevap, biz onu, deliller arasını uzlaştırmak için zorunlu olarak imanın kemaline yorumlarız.

İkinciye cevap, bundan maksat kâfirlerdir.

Üçüncüye cevap, biz onu tasdiklerin bir kısmına tahsis ederiz. Tahsis değiştirmekden daha hafifdir.

Dördüncüye cevap, biz onu namazın kendisine değil, o namaza iman etmeye yorumlarız.

Tenbih:

102a (A) (Büyük günahlı bize göre mü'min, iman etmesiyle itaatkâr, fıskı ile âsidir. Mutezileye göre ona mümin de kafir de denmez. Haricilerin çoğuna göre "Allah Teâlânın" Allah'ın indirdiğine göre hükmetmiyen kâfirdir" [Maide, 44] sozüne göre kâfirdir. Ezarıkaya göre putperesttir. Zeydiyeye göre ise Allah'ın nimetlerine karşı kâfir olmuştur. Hasan Basrî'ye göre Peygamberin (S.A.) "munafıklığın alameti üçtür" Sözüne göre, münafıktır.)

320T

75a (C)

Mesele:

Bize göre iman artmaz ve eksilmez. Çünkü iman, peygamberin getirdiği zorunlu olarak bilinen her nesneyi onaylamanın, adı olunca, bu mertebeleşmeyi kabul etmez. Bunun için iman denilen nesne artık ve eksik olamaz.

Mutezileye göre iman, ibadetlerin yerine getirilmesinin ismi olunca her ikisine de konu olabilir.

Selefe göre iman, ikrar, itikat ve amelin adı olunca böyle artar ve eksilir.

Buradaki tartışma dili ilgilendirir. Her bir fırkanın dayandığı deliller vardır. Uzlaştırmak için şöyle denebilir. İşler onaylamanın

neticeleridir. İmanın artmaz ve eksilmez olduğunu gösteren her nesne imanın aslına aittir. Artar ve eksilebileceğini gösteren de imanın kemâline aittir.

Mesele:

Bizimkilerin çoğu "inşa'llah mü'minim" demeyi kabul etmişlerdir. Ama bu şüpheyi göstermek için olmayıp teberrük etmek ve durumu sonunca bağlamak içindir.

Mesele:

Küfür, peygamberin getirdiği zorunlu olarak bilinen nesneyi inkâr etmektir. Bundan dolayı kıbleye yönelen hiç kimseyi kâfir görmeyiz. Çünkü peygamberin getirdiğinden inkâr ettikleri zorunlu olarak bilinmeyip istidlâlle bilinmektedir.

Başarı Allah'tandır.

DÖRDÜNCÜ KISIM

İMAMLIK (DEVLET BAŞKANLIĞI)

Mesele:

Kimi insanlar halifeliğin (devlet başkanlığı) gerekli olduğunu söylemiş, kimi de gerekli olduğunu kabul etmemiştir. Onu gerekli görenler de akla dayanarak gerekli gören ve nakle dayanarak gerekli görenler diye ikiye ayrılır.

Halifeliği akla dayanarak gerekli görenlerden kimi, onu Yüce Allah'ın tayinini gerekli kılmış, kimi de halkın tayin etmesini gerekli görmüştür. Onu Allah'ın tayinini gerekli görenler İmamiye mezhebidir. Bunun gerekliliği hususunda bir kaç delil ileri sürdüler.

1– Aklın çirkin gördüğü şeylerden uzaklaştırmak için bir lütuf olmasıdır. Bu ise İsna Aşeriyyenin [oniki imamlı mezheb] görüşüdür.

2– Yüce Allah'ın bilinmesini öğreten biri olacak. Bu Sebi'yye [yediimamlı mezheb]nin sözüdür.

3– Bize dilleri öğretecek, bize gıdaları gösterecek ve onları zehir- **102b**
lilerden ayıracaktır. **(A)**

Yüce Allah'a değil, insanlara imamın tayinini gerekli kılanlara gelince, bunlar Cahiz, Kâbî ve Ebu Hüseyin Basrî'dir.

İmamlığı nakle göre gerekli görenler, bizimkilerin hepsi, Mutezilenin çoğunluğudur.

İmamlığın (halifelik) gerekli olmadığını söyliyenler Hariciler ve Esamm'dır.

Bize göre imam (devlet başkanı) tayin etmek, insanlardan zararı
savmak olacağı için gereklidir. Önce şunu biliyoruz ki, halkın güçlü **322T**
bir başkanı olduğu zaman, onun eline düşmekten korkup onun

mükafatlandırmasını umacakları için böyle bir başkanları olmadığı zamankinden daha çok kötülüklerden kaçınacak bir durumda olurlar. İnsanlardan zararı savmak gereklidir. Bu gereklilik, aklî gereğe göre olmadığını söyliyenlere göre, icma ile sabit olup aklî gereğe göre olduğunu söyliyenlere göre de aklın gereğidir.

Mesele:

"Şia" cins olup altında dört tür vardır.

a) İmamiyye

b) Keysaniyye

c) Zeydiyye

d) Azıtanlar (gulat)

a) İmamiyeye göre Hz. Peygamberden sonra imam (devletbaşkanı) 1- Ali b. Ebi Talib'tir, Allah ondan razı olsun. 2- Sonra oğlu Hasan, 3- Sonra Kardeşi Hüseyin. 4- Sonra Hüseyinin oğlu Ali. 5- Sonra bunun oğlu Muhammed Bakır. 6- Sonra oğlu Cafer Sadık. 7- Sonra oğlu Musa Kâzım. 8- Sonra oğlu Ali Rıza. 9- Sonra oğlu Muhammed Takî. 10- Sonra oğlu Ali Nakî. 11- Sonra oğlu Hasan Zekî. 12- Sonra oğlu Muhammed ki bu durup beklenilmektedir.

Bu mertebelerin herbirinde ihtilafları vardır. Deriz ki Ali b. Ebu Talib (r.a.) için açık söz bulunduğunu söyliyenler, onun imamlığa tayin edildiğine ittifak etmişlerdir.

İmamiyeden bir fırka, Peygamber (A.S.) den sonra devlet başkanlığı Ebu Talib oğlu Aliye aittir, imamlık hususunda istediğini yapar, isterse onu kendisine alıkor, isterse onu başkasına verir, demiştir.

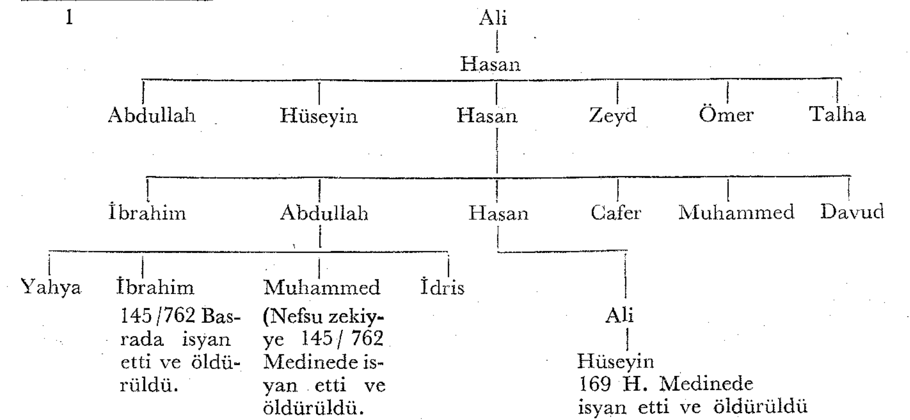
323T 103b (A) Nebhanlı Hasîn oğlu Muaz Ebu Kâmil'in arkadaşlarının teşkil ettiği Kamiliye, fırkası sahabenin açık söze (nass) karşı çıkmalarından küfre girdiklerini, Ali'nin de onlarla savaşı terketmesinden dolayı küfre girdiğini ileri sürdüler. Çoğunluk Ali'nin devlet başkanlığına (İmamete) tayin edilmiş olduğunu, ancak takıyye için savaşı terketmekte haklı olduğunda birleştiler. Sonra Ali'nin ölümünden sonra ihtilâfa düştüler.

Abdullah ibni Sebe'nin arkadaşlarının kurduğu Sebeiye, Ali'nin ölmediğini, bulutta olduğunu, gök gürlemesi ve şimşeğin onun birer kırbacı olduğunu, bir müddet sonra yere inip düşmanlarını öldüreceğini ileri sürerler. Bunlar gök gürlemesini duydukları zaman, "Ey müminlerin emiri, sana selâm olsun" derler.

Fakat diğerleri öldüğüne kesin olarak inandılar, sonra ihtilâfa düştüler. Kimi Ali'den sonra imam, Hanefiyyenin oğlu Muhammed olduğunu söylemiştir ki, bu, ayrı, bir bülümde anlatılacak olan Keysaniyenin bir kısmının sözüdür.

Çoğunluk Ali'den sonra Hasanın İmam olduğunu söyledi. Ancak Hasanın ölümünden sonra gene ihtilâf ettiler. Kimi İmamlığı Hasanın oğlu, Muhammed ailesinden olan ve Rıza lakabını alan Hasan'a yönetmişlerdir ve kendinden sonra oğlu Abdullaha ondan sonra oğlu Muhammed Nefsü Zekiyyeye ve sonra bunun kardeşi İbrahim'e yöneltmişlerdir.[1]

1



Yahya Deylemi'de isyan etmişsede Harun Reşid'den aldığı ferman üzerine Bağdad'a gelmiş. Harun Reşid andını bozup onu öldürmüştür. Kardeşi İdris 172/788 de Mısır'a ve oradan Mağrib'e (Cezayir) ve orada H. 177 /793 de zehirlenerek öldürülmüş, yalnız hamile olan cariyesinin kendisinden sonra doğurduğu çocuğuna İdris adını vermişlerdir. Kuzey Afrika'daki İdrîsîler bundan çoğalmıştır. Abbasi Halifesi Ebû Cafer Mansur hacca gittiği zaman Abdullah'ın oğullarından Muhammed ile İbrahim kendisini ziyaret etmedi. Zira Muhammed'in hilâfette gözü olduğunu Ebu Cafer biliyordu. Bunun üzerine babaları Abdullah'ı hapsetti. Bundan başka Hasan soyundan on üç kişiyi hapsetmişti. Sonra Muhammed Medine'de ve kardeşi İbrahim Basra'da isyan etmişlerse de başaramadılar ve öldürülmüşlerdir.

Tarih Taberi 6/156, 158, 160, 171, 179, 183, Mısır 1939; İbn Kuteybe el-Maarif 212-213, Mısır 1960; Hasan İbrahim Hasan, Tarih el-İslâm el-Siyasî, 2/113

324T Çoğunluk, imamlığı Hasan'dan kardeşi Hüseyin'e yöneltmiş, fakat Hüseyin'in ölümünden sonra ayrılığa düşmüşlerdir.

Kimi, imamlığı kardeşi Muhammed b. Hanefiyyeye yöneltmişler. Ancak, bu Keysaniyye'nin çoğunluğunun mezhebidir.

Çoğunluk imamlığı Ali Zeynel Abidin'e yönetmiştir. Ama ölümünden sonra ihtilâfa düştüler. Zeydiyye, imamlığı Ali'nin oğlu Zey'de yöneltmişlerdir. Zeydîlerin durumları ayrı bir bölümde anlatılacaktır.

İmamiye, imamlığı Muhammed Bakır'a yöneltmişlerdir. Ancak ölümünden sonra ayrılığa düştüler.

Kimi onun ölmediğini söyler ve onu beklerler. Kimi de ölümünün kesinliğine inanmıştır ki, bunlar çoğunluğu teşkil ederler. Fakat, bunlar da ihtilafa düştüler.

Kimi imamlığı Muhammed Bakır'ın oğullarından başkasına vermiş ve bunlar da iki gruptur.

76a (C) a– Hasanın oğlu Hasanın oğlu Abdullah'ın oğlu Muhammed'e yöneltmişlerdir. Bu, Saîd'in oğlu Mugire İclî'nin arkadaşlarının mezhebidir.

b- Ebu Mensur İclînin adamlarına yöneltmişlerdir. Bu her iki gurup azıtanlar (gulat) bölümünde anlatılacaktır.

Ama imamlığı Muhammed Bakır'ın oğlu Cafer Sadık'a yöneltenler ölümünden sonra iki mezheb olmak üzere ayrıldılar.

a- Ölmediğine kesinlikle inananlara göre işi ortaya çıkana (hâkim olana) kadar ölmeyecek; o, mevcut olup gönderilecektir. Ve onun şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: "Başımın şu dağdan sarktığını görseniz inanmayın, ben sizin sahibinizim, kılıç sahibiyim" Bunlar da aralarında ihtilâf etmişlerdir.

Navusiye, gizlendiğini iddia etti. Diğerleri gizlenmediğini, dostları onu bazı zaman gördüklerini ileri sürdü. Onlara umut ve vaidler veriyor. Fakat ortaya çıkacağı zamanı onlara bildirmedi.

b- Ölümünün kesinliğini kabul edenler dörde ayrılır:

1- Cafer ölmüştür. Ondan sonra imam yoktur. O tekrar dünyaya dönüp dünya zulüm ile dolduğu gibi onu adaletle dolduracaktır. Bunlar Navusiyye'dir.

2– İmamlığı oğluna yöneltenlerdir.

3– İmamlığı onun oğlundan başkasına yöneltenlerdir.

4– Her ikisini de câiz görenlerdir.

İmamlığı Cafer'in oğullarına yöneltenlere gelince, onlar da dörde ayrıldılar. Çünkü onun dört tane muteber oğlu vardı.

a- Abdullah

b- Muhammed

c- İsmail

d- Musa

a- Abdullah'ın imamlığını kabul edenlere "Aftahiyye" denir. Çünkü Abdullah Aftah idi. Bunlara "Ammariye"de denir. Zira ileri gelenlerinden biri Ammar idi.

b- Muhammed'in imamlığını kabul edenlere "Şamtiyye"* denir.

c- İsmailin imamlığına inananlar Şiî İsmailîlerdir.

d- Musa'nın imamlığını kabul edenlere "Fadaliyye" denir. Bunun başka bir sözü de imamlık dört evlâdın idi. Bu söz Süveyd Tahhanın oğlu Fadl'ın arkadaşlarının kurduğu "Fadaliye" mezhebinin sözüdür.

İmamlığı Caferin oğlundan başkasına yöneltenler beşe ayrıldı.

1– Tafli Hasan oğlu Musa'nın arkadaşlarının teşkil ettiği "Taf- 326T
fiye"nin Cafer Sadık imamlığı kendisine vasiyyet ettiğini zannederler.

2– Beziîyye olup dokumacı Musanın oğlu Bezî'ın arkadaşlarıdır. Sadığın imamlığı kendisine vasiyet ettiğini iddia ederler.

3– Amasıye Küfeli Amas İmranın oğlu Musa'nın arkadaşlarıdır. (Cafer) Sadık'ın imamlığı kendisine vasiyet ettiğini ileri sürerler.

4– Teymiyye olup Temimî Saîdın oğlu Abdullah'ın arkadaşlarıdır.

5– Ca'diyye olup Küfeli Ebu Ca'denin adamlarıdır.

İmamlığın Cafer'den oğluna ve başkasına yöneltilmesinde ittifak edenler şunlardır:

Yafuriyye, bunlar, Ebu Ya'furun adamlarıdır. İmamlığı Caferin oğullarına veya başkasına yöneltmekte her iki şıkkı da câiz gördüler.

Caferin oğlu Musanın imamlığını kabul edenler ölümünden sonra ayrıldılar.

*) Fahreddin'in, İtikadat Fırak' el-Muslimin'de de Samtiyye geçer, ama başka kaynaklarda Şamitiyye veya samitiyye geçer, Bak: el-Fark, Abdulkadir Bağdadî, Muhammed Muhyiddin Neşri 61

(Kimi ölüp ölmediğini bilmiyoruz diye ölümüne karar veremedi. Bunlara Mamture denir. Şiî âlimlerinden olan Abdurrahman oğlu Yunus, onlara "mamtur (ıslanmış) köpeklerden başka birşey değilsiniz," demiştir.

Kimi de ölmediğine sağ olduğuna, hükmetmiştir. Sonra ihtilâf etmişlerdir.

Bişrin oğlu Muhammed'in taraflarının teşkil ettiği Bişriyye, Musanın ölmediğine, belli bir vakte kadar sağ olacağına, imamlığı kendisine vasiyet ettiğine inanır.)

Karamıta ise Musanın imamlığı kendisine vasiyet ettiğini ileri sürer.

327T Musanın ölümüne hükmedenlerden kimi imamlığı Musa'nın oğlu Ahmed'e yöneltmiş, çoğunluk ise oğlu Ali Rıza'ya vermiştir.

Ali'nin imamlığına inananlar ölümünden sonra ayrılmışlar. Kimi küçüklüğünden ve o anda bilgisiz olduğundan dolayı oğlu Muhammed Nakîyyı imam kabul etmemiştir. Rıza öldüğü zaman Nakî dört yaşında idi. Kimi de sekiz yaşında olduğunu söylemiştir.

Ama çoğunluk Takî'nin imamlığını kabul etmiş ise de gene de ayrıldılar. Kimi İsa (A.S.) da olduğu gibi o küçük ise de Allah Tealâ bütün din ilimlerini, asıl ve ferî ilimler olarak, onda yaratmış olabilir, dedi. Kimi de, başkalarına olmayıp imamlığın yalnız ona ait olması anlamında imam olup ancak namazlarda imam ve olaylarda müftü olamayacağını söyledi. Bülüğa erene kadar adamlarının bazısı müftü olur. Nakî'nin imamlığını kabul edenler, onun ölümünden sonra ayrılmışlardır.

Kimi, imamlığı oğlu Musa'ya yöneltmiş, çoğunlukta Ali Nakî'ye yönelmiştir. Sonra bu ölünce ihtilâf etmişlerdir. Kimi, onun diri ve beklenilenin o olduğunu söylemiş, kimi de imamlığı oğlu Cafer'e yöneltmiştir. Ancak çoğunluk İmamlığı oğlu, yani Ali oğlu Hasan'a yöneltmiştir. (Hasan'ın ölümünden sonra on iki mezhebe ayrılmışlardır.

328T 1– O, ölmemiştir. Eğer ölmüş olsa bilinen zâhir bir oğlu olmadığı için, zaman masum imamsız kalır ki, bu câiz değildir.

2– O, ölmüştür, fakat gelecektir. Ayakta olmasından kasdedilen budur. Yani sonra kalkacaktır.

3– O, ölmüş olup bir daha gelmiyecektir. Ancak imamlığı kardeşi Câfer'e vasiyet etmiştir.

4– Daha doğrusu imamlığı kardeşi Muhammed'e vasiyet etmiştir.

5– Vâris bırakmadan ölünce artık onun imam olmadığını anladık. Oysa İmam Câfer idi. 170b (F)

6– Muhammed'in imam olduğu anlaşıldı. Çünkü Câfer açıkca fâsık bir kimse idi. Hasan da fıskı gerekten işliyordu. Öyle ise Muhammed imamlık için taayyün etmiştir.

7– Hasan ölmeden iki sene önce Muhammed adında bir oğlu oldu. Ancak amcası Câfer ve diğer düşmanlarından korktuğu için gizlendi. Beklenilen imam budur.

8– Hasan'ın ölümünden sekiz ay sonra doğan bir oğlu vardır.

9– İmam, oğul bırakmadan ölünce, imamlık ondan başkasına intikal etmez. Zaman imamsız kalır ve teklifler kalkar.

10– İmam aynı nesilden değil, ama Ali soyundan olan başka bir nesilden olabilir.

11– Bu soydan başka bir soya imamlığın geçmesi câiz olmayınca ve zaman da imamsız olamıyacağına göre, onun soyundan bir oğlun bulunduğunu anladık. Her ne kadar onu şahsen bilmiyorsak da ortaya çıkana kadar ona bağlıyız.

12– İmamlığın Ali Rıza'ya ait olduğu bilinmektedir. Ondan sonra ihtilâf edip hepsinde kararsız kaldılar.

Bil ki, bu kadar çok ihtilâf, on iki imama ait açık ve mütevatir bir söz olmadığının en büyük delilidir.

FASIL

Keysaniye fırkâlarının açıklanması:

Bunlar müminlerin emiri Hz. Ali'nin kölesi Keysân'ın taraf- 189b
tarları olup, onun hakkında büyük bir inançta bulundular. O, (D)
yorumlama (tevil), batın, görülen (afak) ve görülmeyen ilmini (Muhammed) İbn Hanefiyyeden almıştır. Şartlar bunları, şeriatleri redetmeğe, kıyameti inkâra, hulûl (Allahın bazı insanlarla birleştiğine) ve ruh göçüne inanmaya sürüklemiştir. Hüseyin'in (r.a.) intikamını almaya kalkışan, Küfe'li Sekîfelî Ebu Ubeyd'in oğlu Muhtar, önce harici, ikinci olarak Zubeyr taraftarı, üçüncü olarak şiî ve dördüncü olarak Sünnî olmuştur.

Hz. Ali'nin Muhtar'a Keysan adını verdiği nakledilir. Bunun için bu fırkaya Keysaniye denir. Bunlar Muhammed b. Hanefiye'nin imamlığında birleştilerse de sonra ayrıldılar.

Zeyd'in oğlu Sarraç Hayyan'ın taraftarları bu Muhammed'in, Ali Ebu Talib'den sonra imam olduğuna inanmışlardır. Buna dair delilleri, Hz. Ali'nin Cemel savaşında bayrağı ona verip babanın vuruşu gibi vur ki, övülesin, savaş alevlenmedikçe onda hayır yoktur"; demesidir. Bu, Ali'nin (r.a.) onu kendi yerine geçirmesini gösterir, bu da imamlığı gerektirir.

Çoğunluk, Muhammed'in imamlığını Hüseyin'in (r.a.) ölümünden sonra ispat eder. Buna iki delil getirirler:

a) Hüseyin Küfe'ye gitmeğe karar verince, imamlığı ona vasiyet etti.

b) Hüseyin'in oğullarından kalan Zeynel Abidin çocuk* olup imamlığa ehil olmadığından, Muhammed imamlığa tayin edilmiş oldu.

x) Oysa çocuk olmayıp 23 yaşında idi Ancak hasta olduğu için Toff savaşında bulunamadığı da rivayet edilmiştir. Hüseyinin Ali adında bir çocuğu daha olup yedi yaşında idi ve o savaşta öldü (Tusî 179, Talhis el-Muhassal, 1323 Mısır).

Sonra Muhtar insanları, Muhammed İbn Hanefiye'ye davet etti. Muhammed onu kendi davetçilerinden sandı. Sonra Muhtar peygamberlik iddia etti. Muhammed bunu öğrenince, ondan uzak olduğunu ilân etti. Zubeyr'in oğlu Mus'ab Muhtarı öldürünce, Horasan, Hicaz, Irak ve Yemen Abdullah İbni Zubeyr'in oldu.

İbn Hanefiye'yi kendine uymaya çağırdı. Muhammed İbn Hanefiye Mervan oğlu Abdu'l-Melike kaçtı, fakat Abdu'l-Melik, onun Şam'da durmasını istemediğinden Yemen'e gitmesini emretti. O da Yemen'e giderken yolda öldü.

¿Sonra Keysaniye ihtilâf edip kimi Muhammed İbni Hanefiyenin "Radva" dağında sağ olduğuna inandı. Muhammed Aslan ile kaplan arasında olup onu koruyorlar. Yanında fışkıran iki kaynak vardır. Biri süt ve biri bal akar. Muhammed gayıplıktan dönüp, dünya zulüm ve haksızlıkla dolduğu gibi yer yüzünü adaletle dolduracak. Bu, beklenilen mehdidir. Mervan oğlu Abdu'l-Melik'e, daha
190a önce de Muaviyenin oğlu Yezid'e gitmiş olduğundan orada hapis
(D) cezası ile cezalandırıldı.?

Bu; Kerbiye-Ebu Kerb Darîrın taraftarlarının sözüdür. Seyid Himyeride bu mezhebdendir; bir şiirinde der ki:

"Hey! vasiyet edilene! ruhum sana feda olsun.
Sen o dağda fazla durdun.

Kimi de öldüğüne karar kıldı. Bunlar da ikiye ayrılır.

a) Muhammed'den sonra imamlığı Zeynel Abidin'e yönetenler.

b) İmamlığı Muhammed İbn Hanefiyenin oğlu Ebu Haşim Abdullah'a verenler. Bunlar Keysâniyenin çoğunluğunu teşkil ederler. Muhammed'in yorumlama ve bâtın ilminin sırlarını ona verdiğini sandılar. Ebu Hâşim'den sonra altı kola ayrıldılar.

1- Ondan sonra İmam Zeynel Abidin'dir.

2- Ebu Hâşim Şamdan gelirken "Serat" denilen yerde öldü
171a ve imamlığı, Abdullah İbn Abbas'ın oğlu Ali'ye vasıyet etti. Sonra
(F) Ali kendi oğlu Muhammed'e vasiyet etti. Muhammed de Harranda öldürülen oğlu İbrahim'e vasiyet etti. Sonra bu mezhebe inananlar Horasan'da ortaya çıkmaya başladı. İnsanları bu mezhebe çağırdılar. Propağanda reisi Ebu Muslim bunu kabul edip, insanları İbrahim'e uymaya dâvet eti. Muhammed oğlu Mervan çağrının İbrahim'e olduğunu öğrenince, onu almış, hapsetmiş ve Şia şaşakalmıştı. Bu anda propağandacıların eskilerinden biri olan Musa oğlu Yaktîn "İmamı, Mervan'ın hapishanesinde gördüm" dedi, ve kendisine "beni kime güvenirsin dedim, "İbn Harisiye'ye" dedi, ve kendi kardeşi Ebul Abbas Saffah'ı kasdetti. Ebu Muslimin, Keysanî iken onların propağandacılarından bu ilimlerin Ehli Beyt'e verilmiş olduğunu öğrenmişti ve onda karar kılmak istedi. Bunun için Sadık'a "Ben insanları Emevî oğullarına dostluktan, çevirip, Ehli Beyt'e taraftar olmağa çağırıyorum, sen istersen sana fazla yük olmaz" diye yazmıştı. Sadık da "Sen benim adamlarımdan değilsin, zaman da benim zamanım değil" diye ona yazınca Ebul Abbas oğullarına yöneldi.

3- Ebu Hâşim, imamlığı Hanefiyye'nin oğlu Muhammed'in oğlu kardeşi Ali'nin oğlu (yeğeni) Hasan'a vasiyet etti. Hasan ölünce oğlu Ali'ye vasiyet etti. Bu ölüp yerine geçecek kimseyi bırakmayınca, Muhammed İbn Hanefiye'de durmak üzere ona döndüler: Bun- 190b
lar, Bezzaz Ömer'in oğlu Abdülkerim'in adamlarıdır. (D)

4- Hayır, belki de Sem'an oğlu Benan Fehdiye vasiyet etmişti.

5- Hayır, belki de Haris oğlu Amr oğlu Abdullah Kindiye, imamlığı vasiyet etmiştir.

6- Hayır, daha doğrusu, Ebu Talib'in oğlu Cafer'in oğlu Muaviyenin oğlu Abdullah'a vasiyet etmiştir. Bunca ihtilâflar sırf zoru zoruna hükümler olup, bunların altında bir fayda yoktur.

FASIL

Zeydiyye Fırkalarının Açıklanması:

Bunların ortak noktaları şudur: Hz. Peygamber'den sonra imam, gizli bir söz (nass) ile Ali İbn Ebu Talib, sonra Hasan, sonra Hüseyin sonra halkı kendine davet etmiş, zalimlere kılıç çekmiş, imamlık şartlarını kendinde toplamış Fatıma soyundan herkes olur. Bundan sonra ayrıldılar. Kimi Hz. Peygamber'in Ali, Hasan ve Hüseyni sözle (Nass) tayin ettiğini söylemiştir. Kimi de Peygamber sadece Aliyi, Ali, Hasan'ı ve Hasan da Hüseyin'i tayin etmiştir. Bunlar üç fırkaya ayrılır.

a) Cârudiye, bunlar Munkız Abdi'nin oğlu Yad'ın oğlu Ebu Cârud'un taraftarlarıdır; Hz. Peygamberin Ali'yi isimle değil sıfatla tayin ettiğini sandılar. İnsanlar nitelikleri bilmedikleri için kusur işlediler. Ebu Bekri kendi ihtiyarları ile tayin ettiler ve bunun için fısk işlediler.

b) Suleymaniye, bunlar Cerir oğlu Süleyman'ın taraftarları olup imamlığa giden yolun biat olduğunu ileri sürdüler. Bunun için iki şeyhin (Ebu Bekir ve Ömer) imamlığını ictihadî bir iş olarak biat ile ispatladılar. Sonra bazan bu ictihadı doğrulayıp bazan da yanlışlıyorlardı, ama bundaki yanlışlık fısk derecesine ulaşmaz diyorlardı. Yalnız Osman'a dil uzatıp onu tekfir ederler. Ali ile savaştıklarından ötürü de Ayşe'yi, Talha'yı, Zübeyr'i ve Muaviye'yi tekfir ederler.

c) Salihiye; bunlar Fakih Hayy'ın oğlu Salih'in oğlu Hasan'ın taraftarlarıdır. Ebu Bekir ve Ömer'in imamlıklarını ispat eder. Ali İbn Ebu Talib'i diğer sahabeden üstün tutarlar, ancak Osman'da duraklarlar; ve şöyle derler. Onun hakkında nakledilen faziletleri işittik, iman ettiğine inandık, aleyhine hoşnutsuzluk yaratan olayları gördüğümüzde, fâsık olduğuna hükmetmek gerekmektedir. Bundan dolayı şaşkınlığa düştük ve işi Allah Tealâya bıraktık. Esaslar hakkındaki sözleri Mutezile mezhebine yakındır.

FASIL

İmamiye Mezhebinin Esaslarına Kısaca Bakış:

Bunların delil getirme hususunda sözleri bir kaideye göre ve 191a
hasımlarının sözlerine cevap verme hususunda başka bir kaideye (D)
göre cereyan eder.

Birincisi, İmamlık (Devlet Başkanlığı) bir lütuftur. Töreleri inceleyerek zorunlu olarak halkın, çirkinliklerden menedecek bir reisleri olduğu zaman kötülüklerden kaçınmaları, reisleri olmadığı zamandan daha çoktur. Lütuf, huzur (temkin) vermeye ve kötülüğü kaldırmaya yönelik cereyan eder. Bu ikisi anlayışlı (hâkim) yükümlüye (mükellef) gerekli olunca imamlık da gerekli olur. İmamlığın (Başkanlığın) masumluğunu da bunun üzerine kurarak şöyle dediler: Halkın çirkin iş yapma imkânı imama muhtaç olmalarını gerektirir. Eğer bu, imam için de olacaksa imamın da başka bir imama muhtaç olmasına götürür ve zincirleme gider. İcmaın delil olmasını buna dayandırmışlardır. Zamanın masum imamsız kalması imkansız olduğundan, masum da ancak gerçeği söylediğinden, icma, gerçek olan masum imamın sözünü açığa vurmak olur. Bunun için icma
delil sayılır. Böylece icmaın delil olmasını bilmenin, Peygamberin 171b
doğruluğunu bilmeğe bağlı olmadığı anlaşılır. Ebu Talib oğlu Ali' (F)
nin imamlığını, imamın masumluğunun gereği ile icmaın hakikatının gereği üzerine kurmuşlardır. Bunun açıklaması şöyledir:

Akıl, imamın masum olmasının gereğini gösterdiğinden, bunu söyleyen herkes imamın Ebu Talib'in oğlu Ali olduğunu söylemiş sayılır. Hz. Muhammed'in dinini inceledikten sonra bunun zorunlu olduğu bilinir. İmamın Ali'den başkasının olduğunu söylemek icmaı yırtmak olur. Böylece diğer kendi imamlarının imamlığını da ispat ederler.

Muhammed İbn Hasan Askerî'nin varlığını, gayb olduğunu ve imamlığını kabul ederler. Bu şahsın var oluşu ve bu uzun süre içinde

bâkî kalacağının mümkün olduğunu ileri sürerler. Allah Tealâ mümkün olana kâdirdir. Zamanın masum imamsız kalmasının imkânsızlığı sabit olmuştur. Bunu kabul eden herkes, bunu demek ister. Eğer başkası ise, bu icmaı zedeler. Bazı imamlar hakkında şiiler arasında büyük ihtilaf bulunduğu yukarıda geçmedi mi?

Hepsinin bir sıra üzerine birleştiğine dair bir icmayı nasıl iddia edersiniz? denemez. Çünkü zamanımızda İsmâilîler büyük bir fırkadır. Onlar bu sırayı kabul etmezler.

Birinciye şöyle cevap veririz. Bu sıranın dışında olanlar son
191b (D) bulmuştur. Eğer sözleri gerçek olsaydı, bu zamanın insanları, o sözü terk etmekte birleşmiş iseler, hata üzerine icma etmiş olurlardı, ki bu câiz değildir.

İsmailîlerin ihtilâfına gelince bu zedeleyici değildir. Çünkü imamın masum olmasının gerektiğini açıklamıştık. Bunlar ise fasık hatta kâfirdirler. Zira bunlar şeriatı tenkit etmiş ve kainatın kadîm (öncesiz) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu, mezheblerinin hülâsasıdır.

Bu mezhebe itiraz yapılmıştır. Ali ve oğulları imam idiyse, imamlıkla uğraşmamış ve bundan ötürü de zalimlerle savaşmamıştır. İşte buna cevap olarak şia bir kaide daha koymuştur. Bu, Hz. Peygamberin mağarada gizlenmesinin câizliğine kıyas yaparak "Takiyye"nin câiz olduğunu söylemeleridir.

Mezheplerinde dayandıkları ilke, imamlığın gerekliliğine akıl ile delil getirmek, itirazları savmakda "Takiyye" yi ileri sürmeleridir. Eğer onların sözleri bu iki öncülde doğru ise, dava onların olur. Yoksa, hiç bir değeri yoktur.

Kur'ân ve hadislerdeki sözlere sarılmalarına gelince, Zeydîler, bu hususta onlarla ortaklaşırlar.

Açık söz rivayetine gelince zeki olanları, bunda tevatür iddia olamıyacağını itiraf eder.

Şerif Murteda bile, ki bu imamiyyenin en değerli, en bilgin ve en derin fikir ve görüş adamıdır, "El-Şafi" kitabında Kubbe oğlu Ebu Caferden" "bu sözü (nassi) işitenlerin azınlık olduğunu" nakleder.

İtiraz: İmamlığın gerekliğini kabul etmeyiz ve onun bir lütuf olduğunu da teslim etmeyiz.

"Halkın masum reisi olduğu zaman, iş, şöyle şöyle olur" sözüne deriz ki, eğer kadılar ve emîrlerin hepsi masum olsa lütuf tas tamam olur, bu lütfun gerekliliği sizi zorunlu tutar.

Bunun ittifakla gerekli olmadığına göre, anladık ki, ancak, her yere masum imam ve kadıları kim tayin etmekte her ne kadar adı geçen fayda varsa da, yalnız Allahın bildiği gizli bir mefsedet de vardır. Yahut da bu, her ne kadar halis mefsedet şaibelerinden uzak bir lütudf ise, de, lütuf ta tutunmak gerekli değildir.

Her iki durumda da, Baş İmam (Devlet Başkanı) için söylenecek budur: Bu nükte burada kâfidir. Bunun teferruatı büyük kitaplarımızda mevcuttur.

İmamlığın gerekliliğini kabul etsek icmaın delil olduğunu kabul etmeyiz.

"Icma" masum imamın sözünü ortaya kor" sözüne deriz ki icmadan kasdeddiğimiz muhalifi olduğunu bilmediğimiz ya da muhalefet bulunamadığını bildiğimiz icmadır. Birinci şık reddedilmiştir. Zira muhalifi olduğunu bilmemeniz, muhalifi olmadığına delil olmaz. İkinci şıkkı kabul etsek bile, bu şekilde bir icmanın var olduğunu bilme imkânımız yoktur. Uzak doğu ve uzak batıda muhalefet eden bir kimsenin bulunmadığına kim kesin hüküm verecektir?

Muhalifin olmadığını bilmemiz mümkündür, denemez. Çünkü 192a (D)
avam (halk) değil, âlimler söz konusudur. Her asrın âlimleri tanınır ve meşhurdur. Bunun için sözlerini bilmemiz mümkündür. Oysa anlattıkları icma kapısını kapamaya götürür. Siz bunu ileri sürmezsiniz.

Birinci şıkka cevap, her asrın âlimlerinin dünyada bilindiğini kabul etmeyiz. Zira batılı âlimlerin, doğulu âlimlerden haberleri olmadığı gibi tersi de böyledir. Masum imam, imamların en yücesi ve 172a (F)
üstünü olduğu halde dünyada tanınmamaktadır. Dünyada bildiğimiz âlimlerden hiçbiri üçyüz ve daha çok sene yaşamamıştır. Bu, Hasan Askerî'nin oğlu olamaz. Doğrusu biz onun babasını ve dedesini biliriz. Bu duruma göre "dediğiniz doğru olsaydı, bu imamınızın olmadığına en büyük delil olurdu" sözüne deriz ki, mevcut olsaydı, insanlar arasında meşhur olurdu. Meşhur olmayınca mevcut değildir. O biliniyor. sadece soyu ve ömrü bilinmiyor, denmez. Çünkü deriz ki, bunun gizli kalması câiz olsaydı, sözü ve mezhebi de gizli kalabilirdi. Birini doğru bulmak ötekini doğru bulmaktan daha imkânsız değildir.

İkinciye cevap, biz icmaın, âlimlerin bir şehirde bulunacakları kadar az oldukları takdirde, mümkün olacağını itiraf ederiz. Ama

şimdi böyle bir şey bilmiyoruz. Belki de dünyada Ebu Bekir'in masum olmasının gerektiğine veya bunun başka bir insanda olacağını sanan vardır. Bu ihtimal ortaya çıkınca, kesinlik kalkar.

İcmaın, masumun sözünü ortaya koyduğunu kabul edelim. Ancak, masum imamın sözü ne zaman delil sayılır, mutlak olarakmı yoksa "Takıyye" olmadığı zamanda mı?

Birinci şık sizinle bizim aramızda ittifakla reddedilmiştir. İkincisine evet, ama bu, üzerinde icma edilen Kur'ân'ın delil olduğunu göstermez. İmam, bu husuta takiyye ve korkudan susmaktadır, denemez. Buna göre icma'a sarılma bir işe yaramaz.

Delilinizi kabul edelim, ancak buna şöyle itiraz edilir. Eğer, imam olsaydı, isteğini ortaya kordu. Nitekim Ali Muaviyeye karşı isteğini açığa vurdu. Yezide karşı Hüseyin bunu ortaya koyup ölüme aldırış etmeyecek dereceye işi vardırdı. Abdurrahman İbn Avf, Şura günü Ali'ye, Allahın kitabı, Peygamberinin sünneti ve iki şeyhin yolu üzerine, biat ettiği zaman Ali, iki şeyhin (Ebu Bekir ve Ömer) gidişlerini kabul etmedi de İmamlığı bundan dolayı bıraktı. Oysa, o sözü söylemesi ve dış anlamından başka manayı kasdetmesi mümkündü.
192b (D) Müplem sözleri kullanmada yalandan sakınma vardır. Bu kadarına razı olmayan, "Takıye" den ötürü küfre nasıl razı olabilir? Münakaşanın tamamı "el-Nihaye"*de anlatılmıştır. Bu kitaptaki sözü Cerîr oğlu Zeydî olan Süleyman'dan bir hikaye ile bitirelim. O şöyle der:

Rafizî imamlar, kendi taraftarı için iki ilke vazetmişlerdir. Bunların karşısında hiç kimse onları yenemez.

a) Biri "beda" (fikrini değiştirme) sözüdür. Onlar, kendilerinin kuvvet ve güçleri olacağını söyleyip de, iş dedikleri gibi çıkmazsa, Allah bu hususta fikrini değiştirdi derler. Eski Şiilerden A'yunun oğlu Zurare imamın çıkışının alametlerini haber verdiği şu beyitleri ilâve etti:

"Bunlar, zamanlarında olacak bir takım alametlerdir.

Allahın sana takdir ettiğinden kaçamazsın

"Beda" (fikir değiştirmek) olmasaydı, ona ölümsüz derdim.

Fikir değiştirme niteliği, değişip duranın niteliğidir.

Fikir değiştirme olmasaydı, hiç bir iş çevrilemezdi,

*) Fahreddin Râzin'in "Nihayet el-Ukul" adlı eseri

Zamanın ateşi gibi tutuşurdu.

Tabiatla aydınlatan bir ışık gibi olurdu.

Tabiatları zikretmek Allahın hoşuna gitmez".

b) İkincisi de "Takıyye"dir. Her istediklerini konuşurlar. Onlara bu yanlıştır denilince, veya batıllığı anlaşılınca biz onu "takıyye" (korunmak) olarak söyledik derler.

Burası, bu kitabın sonu olur. Doğrusunu Allah bilir. Dönüş ve varış O'nadır.

İNDEKS

- A -

- H -

- I -

- K -

TERİMLER

acımak = rahmet
ademî, = yokluk (sal)
âdet = gelenek
aksa = en yüksek
Algı = ıhsas
algılamak = ihsas etmek
algılanan = mahsus
apaçık = bedihî
apaçık nesneler = bedihiyat
araz = ilinti
arazı mufarık = ayrık bir ilinti
ayrık bir ilinti = arazı mufarık
bağlılık = mülâzemet
bâtıl = boş
bedihî, = apaçık
bedihiyât = apaçık nesneler
birlik = vahdet
birsam = sanrı
boş = bâtıl
boşluk = feza
bölümleme = taksim
bölümlenme = hasretme
bütün = cümle
canlı = hay
cümle = bütün
çelişik = nakîz
çelişkili = münakız
çelit = nakîz
çevreleyen = havi
çizim = resm
çokluk = kesret
devir = kısırdöngü
dirilik = hayat
doğuş = tevellüd
dokunuşma = mümasse
düşünce = istidlâl
düşünme = nazar, kelâm-i nefsi
düşüm = intibâ
elçi = resul
elçilik = risalet
elde edilmiş = mükteseb
en yüksek = aksa
etki = fiil
etkilemek = fial
etkilenmek = infial
etkilenen = müteessir
etkiliyen = müessir
evveliyat = ilk bilgiler, önceki bilgiler
ezel = öncesiz
fâni = yok
felek = gök
felekî, = göksel
feza = boşluk
fiil = etki, etkilemek
gelenek = âdet
gerçekleşme = sübût
gereken = lâzım
gerekli = vâcib
gereklik = vücub
gereksizlik = lâvucûb
gerektirici = mucib
gerektirme = icap
girişimlik = tedahül
gök = felek
göksel = felekî
görelik = izafet
güç yetiştirilen nesne = makdur
hâdis = oluşan
halk = yaratma
hasretme = bölümleme
havi = çevreleyen
hay = canlı

hayal = kuruntu
hayat = dirilik
hayyiz = yer
hulul eden = varlığı o yerde olan
hudus = olma, oluşma, oluş, sonradan olma
huluv = yokluğun dışına çıkmak
icab = gerektirme
ihsâs = algı
ihsâs etmek = algılamak
iktisab = kazanılma
ilgi = izafet
ilinti = araz
ilk bilgiler = evveliyat
illet = neden
illiyet = nedenlilik
imkân = olurluk
imtina = olmazlık
ince = lâtif
infial = etkilenmek
intiba = düşüm
ispat = olumlama
istidlâl = düşünce
istihbar = soru
istikra = tümevarım
izafet = görelik, ilgi
kadîm = öncesiz
kasd = yönelme
kasr = zorlama
kazanılmak = iktisab
kaziye = önerme
kesif = yoğun
kesret = çokluk
keyfiyet = nitelik
kıdem = öncesizlik
kısırdöngü = devir
kuruntu = hayal, vehim
küll, = tümel
külliyat = tümeller
lafız = söz
lâ imkân = olursuzluk
lâtif = ince
lâzım = gereken
lâ vucûb = gereksizlik
madde = nesne
mahal = yer
mahallî, = yersel
makdur = güç yetirilen nesne
malul = nedenli
mekân = yer
mevcudât = var olanlar
mevsuf = nitelenen
mucib = gerektirici
el-Mucib bizzat = özü ile gerektiren
muhabbet = sevgi
muhdes = sonradan yapılan
mukaddime = öncül
müessir = etkiliyen
mükteseb = elde edilmiş
mülâzemet = bağlılık
mümasse = dokunuşma
mümkün = olumlu
mümteni = olamaz
münakız = çelişkili
müteessir = etkilenen
mütehayyiz = yerkaplamış
nakiz = çelişik, çelit
nazar = düşünme
neden = illet
nedenli = malul
nedenlilik = illiyet
nesne = madde
netice = sonuç
nevi = tür
nitelenen = mevcuf
nitelik = keyfiyet
olamaz = mümteni
olamazlık = imtina
olma = hudus
olumlama = ispat
olumsuzluklar = sulûb
olurlu = mümkün
olurluk = imkân
olursuzluk = lâ imkân
oluş = hudus
oluşan = hâdis
oluşma = hudus
oluşturma = tekvin
orta = vasat
önceli bilgiler = evveliyat
öncesiz = ezel, kâdîm
öncesizlik = kıdem
öncül = mukaddime
önerme = kaziye
öz = zat
özdeşlik = taayyün
özü ile gerektiren = el-Mucib bizzat

YANLIŞ - DOĞRU CETVELİ

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
4	3	gidilmememsine	gidilmemesine
4	33	ilmleri	ilimleri
6	13	sonucusunu	sonuncusunu
9	23	dördüncününü	dördüncüsünü
16	15	Kolon	Kalan
23	11	olumlukla	olumlulukla
27	22	varlığıa	varlığa
32	14	apacık	apaçık
35	20	yuvalağını	yuvarlağını
40	8	meyda	meydana
40	22	gereklik	gereklilik
42	22	zannedelebilir	zannedilebilir
45	11	gelmeze	gelmezse
46	4	kullanılmamsı	kullanılmaması
63	22	müesire	müessire
66	14	olana	olan
70	24	verilemeğe	verilmeğe
77	13	çelişkitr	çelişkitir
77	24	düşünülebiliniyorsa	düşünülebiliyorsa
85	27	olmasın	olmasının
87	9	delidir	delildir
89	2	mesnedirn	nesnedir
89	3	tu-tulm	tulum
89	30	tarışma	tartışma
90	31	görüşütür	görüştür
96	15	(kudert)	(kudret)
96	24	ayerdetmenin	ayırdetmenin
96	25	sorular	sorulur
96	38	mutezileri	mutezilerin
103	36	olmamasınından	olmamasından
109	22	manevviye	maneviye

hayal = kuruntu
hayat = dirilik
hayyiz = yer
hulul eden = varlığı o yerde olan
hudus = olma, oluşma, oluş, sonradan olma
huluv = yokluğun dışına çıkmak
icab = gerektirme
ihsâs = algı
ihsâs etmek = algılamak
iktisab = kazanılma
ilgi = izafet
ilinti = araz
ilk bilgiler = evveliyat
illet = neden
illiyet = nedenlilik
imkân = olurluk
imtina = olmazlık
ince = lâtif
infial = etkilenmek
intiba = düşüm
ispat = olumlama
istidlâl = düşünce
istihbar = soru
istikra = tümevarım
izafei = görelik, ilgi
kadîm = öncesiz
kasd = yönelme
kasr = zorlama
kazanılmak = iktisab
kaziye = önerme
kesif = yoğun
kesret = çokluk
keyfiyet = nitelik
kıdem = öncesizlik
kısırdöngü = devir
kuruntu = hayal, vehim
küll, = tümel
külliyat = tümeller
lafız = söz
lâ imkân = olursuzluk
lâtif = ince
lâzım = gereken
lâ vucûb = gereksizlik
madde = nesne
mahal = yer
mahallî, = yersel
makdur = güç yetirilen nesne
malul = nedenli
mekân = yer
mevcudât = var olanlar
mevsuf = nitelenen
mucib = gerektirici
el-Mucib bizzat = özü ile gerektiren
muhabbet = sevgi
muhdes = sonradan yapılan
mukaddime = öncül
müessir = etkiliyen
mükteseb = elde edilmiş
mülâzemet = bağlılık
mümasse = dokunuşma
mümkün = olumlu
mümteni = olamaz
münakız = çelişkili
müteessir = etkilenen
mütehayyiz = yerkaplamış
nakiz = çelişik, çelit
nazar = düşünme
neden = illet
nedenli = malul
nedenlilik = illiyet
nesne = madde
netice = sonuç
nevi = tür
nitelenen = mevcuf
nitelik = keyfiyet
olamaz = mümteni
olamazlık = imtina
olma = hudus
olumlama = ispat
olumsuzluklar = sulûb
olurlu = mümkün
olurluk = imkân
olursuzluk = lâ imkân
oluş = hudus
oluşan = hâdis
oluşma = hudus
oluşturma = tekvin
orta = vasat
önceli bilgiler = evveliyat
öncesiz = ezel, kâdîm
öncesizlik = kıdem
öncül = mukaddime
önerme = kaziye
öz = zat
özdeşlik = taayyün
özü ile gerektiren = el-Mucib bizzat

özünden dolayı gerekli = vâcib bizatihi
rahmet = acıma
resm = çizim
resul = elçi
risalet = elçilik
sanrı = birsam
satıh = yüzey
selb, = yokluk
sevgi = muhabbet
sonradan olma = hudus
sonradan yapılan = muhdes
sonuç = Netice
soru = istihbar
söz = lâfız
subut = gerçekleşme
sulûb = olumsuzluklar
taayyün = özdeşlik
taksim = bölümleme
tanımlama = tarif
tarif = tanımlama
tedahül = girişimlik
tehayyüz = yer kaplama
tekvin = oluşturma
teselsül = zincirleme
tevellüd = doğuş
tümel = küllî
tümeller = külliyat
tümevarım = istikra
tür = nevi
Vâcib = Gerekli
Vâcib bizzatih, = özünden dolayı gerekli.
vahdet = birlik
varlığı o yerde olan = hulul eden
varlıksal = vucûdî
var olanlar = mevcudât
vasat = orta
vehim = kuruntu
vucub = gereklilik
vücûd, = varlıksal
yaratma = halk
yer = mahal, mekân, hayyiz
yer kaplama = tehayyüz
yer kaplamış = mütehayyiz
yersel = mahalli
yoğun = kesif
yok = fâni
yokluğun dışına çıkmak = huluv
yokluk = ademî, selbî
yönelme = kasd
yüklem = sıfat
yüzey = satıh
zahmet = zorunluk
zat = öz
zincirleme = teselsül
zorlama = kasr
zorunluk = zahmet

YANLIŞ - DOĞRU CETVELİ

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
4	3	gidilmememsine	gidilmemesine
4	33	ilmleri	ilimleri
6	13	sonucusunu	sonuncusunu
9	23	dördüncününü	dördüncüsünü
16	15	Kolon	Kalan
23	11	olumlukla	olumlulukla
27	22	varlığıa	varlığa
32	14	apacık	apaçık
35	20	yuvalağını	yuvarlağını
40	8	meyda	meydana
40	22	gereklik	gereklilik
42	22	zannedelebilir	zannedilebilir
45	11	gelmeze	gelmezse
46	4	kullanılmamsı	kullanılmaması
63	22	müesire	müessire
66	14	olana	olan
70	24	verilemeğe	verilmeğe
77	13	çelişkitr	çelişkitir
77	24	düşünülebiliniyorsa	düşünülebiliyorsa
85	27	olmasın	olmasının
87	9	delidir	delildir
89	2	mesnedirn	nesnedir
89	3	tu-tulm	tulum
89	30	tarışma	tartışma
90	31	görüşütür	görüştür
96	15	(kudert)	(kudret)
96	24	ayerdetmenin	ayırdetmenin
96	25	sorular	sorulur
96	38	mutezileri	mutezilerin
103	36	olmamasınından	olmamasından
109	22	manevviye	maneviye

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
110	10	incelenerek	incelerek
111	27	(hâdîs)	(hudus)
112	24	nesneler	nesnelerin
113	20	harketin	hareketin
113	29	olarsa	olursa
120	2	yokluğu	yokluğunun
123	28	ebedî	edebî
124	14	Müslümanlar	Kerramiye
125	13	şartı kesmekten	şartın kalkmasından
132	8	yok	yokluk
137	28	sodnradan	sonradan
140	32	güre	göre
143	19	toplumdan	toplamdan
144	26	iltiraza	itiraza
145	18	sie	ise
146	3	(muhehayyiz)	(mutehayyiz)
146	27	kudretlililer	kudretliler
147	19	cisin	cisim
147	30	hadi	haydi
148	11	nesine	nesne
149	30	tutumuştur	tutmuştur
150	7	lezzti	lezzeti
150	8	redderen	reddeden
152	15	birincisininkinin	birincisinin
158	4	müessir	müessirin
161	15	imkânsızkığından	imkânsızlığından
162	10	dir	bir
165	3	filiozoflar	filozoflar
169	3	kendisinidir	kendisidir
170	31	gettiğine	geçtiğine
173	7	olurugnluktur	durgunluktur
177	23	saçmadınr	saçmadır
178	25	Bizimlilerden	bizimkilerden
179	19	gerektirir	gerektirir, deriz
180	19	ömertlik	cömertlik
191	33	zuletmez	zulmetmez
195	1	istadâllerin	istidlâllerin
214	20	eson)	son)
218	12	bilinmsinin	bilinmesinin
222	26	izah	izhar
222	38	ittiyatla	ittifakla
223	21	birninin	birinin
223	26	(zuhrut	(zuhruf
226	11	özüdür	sözüdür
230	10	cismlsel	cisimsel
223	12	söylüyenler	söyleyenler
240	30	başa	boşa
241	30	tahdid	tehdid
243	5	getirdiğ	getirdiği
253	6	gerekten	gerçekten
263	5	lütudf	lütuf
26	8	Kurâ'nın	sözün
264	19	Müptem	Müphem